٧٤٨١

٩٢٩٤٨ دوسري

الفن : الكلام   الرقم : ٧٤٨١

العنوان : أشرف المقاصد إلى شرح المقاصد جـ ٢

اسم المؤلف : أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولاتي المكناسي

مصادره :

أوله : بعد البسملة ... المقصد السادس في السمعيات ...

آخره : ... والحمد لله رب العالمين ...

اسم الناسخ : محمد بن حسن العلقمي الشافعي

نوع الخط وتاريخ النسخ : نسخ الأربعاء ١٤ ربيع الثاني ١١٣٧ هـ

ملاحظات :

عدد الأوراق : ٢٨٥ عدد الأسطر : ٢١ المقاس : ٢٤,٥×١٨,٥ سم

المكتبة المصور عنها المخطوط ورقمه فيها : مشتراة من السيد سعد محمد حسن حجر (ج)

٧٤٨١

وقف هذا الكتاب المقام العالي سيدنا السيد محمد ابو الانوار السادات بلغه الله المرادات واطال عمره ورفع قدره على من ينتفع به في مسجد اسلافه السادات الملاصق لمقاماتهم النيرات وشرط ان لا يخرج منه والله [illegible]

وقف هذا الكتاب ... السيد محمد ابو الانوار السادات ١١٩٣

الجزء الثاني

من

أشرف المقاصد

في

شرح المقاصد

للقناني

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة شئون المكتبات - المكتبة المركزية
قسم المخطوطات
الرقم: ٧٤٨١
الفن:

۱۸۳۷

بسم الله الرحمن الرحيم استمد العون من مبدا الكون

المقصد السادس في السمعيات

وبه تمت مقاصد الكتاب وفيه فصول اربعة الاول في النبوة وما يتعلق بها والثاني في المعاد وما يتعلق به والثالث في الاسما والاحكام وما يلايمهما والرابع في الامامة وما يتعلق بها الفصل الاول في النبوة وهي كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق ويقال النبوة بتشديد الواو نان كان النبي الذي هو وصف مدلوله ماخوذ من النباوة او النبوة وهي الارتفاع لعلو شان النبي وارتفاع رتبته عن الخلق فالنبوة بتشديد الواو على الاصل كالابوة وكذا ان كان ماخوذ من النبي على وزن الغني وهو الطريق لكون النبي وسيلة وسببا يتوصل به الى معرفة الحق وان كان ماخوذا من النبا وهو الخبر لان النبي مخبر عن الله تعالى بالغيب فالاصل النبوءة بالهمزة ثم قلبت الهمزة واوا للتخفيف ثم ادغمت كالمروة من المرا وفيه اي وفي هذا الفصل مباحث تسعة الاول في صحة النبوة وما يتعلق به الثاني في المعجزة وما يتعلق بذلك الثالث في مذهب الحكما في معنى النبوة الرابع في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفي معجزاته وما يتعلق بذلك الخامس في انه صلى الله عليه وسلم مبعوث للاحمر والاسود وانه خاتم النبيين وافضلهم وما يتبع ذلك السابع في عصمة الملايكة وفضلهم بالنسبة الى الانبيا وما يتعلق بذلك الثامن في الولاية وما يتعلق بذلك التاسع في السحر وما يتعلق به المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه به من الاحكام وليعلم الناس ما ينبغي لهم ان يعلموه فالملك على هذا لو بعث للتبليغ لا يسمى اصطلاحا وكذا من علم بالوحي او بالالهام علما ولم يومر بتبليغه وليس له علم امر بابلاغه لا يسمى نبيا اما ان يعد من الاوليا او واسطة بين النبوة والولاية وكذا الرسول فهو مخصوص بغير الملايكة اصطلاحا ايضا فالنبي والرسول على هذا مترادفان وقد يخص الرسول بمن خص بشريعة اي باحكام يخالف

فيما

فيما غيره من الانبيا او بمن خص بكتاب مترتب لتلقي المواعظ والاحكام منه فالرسول على هذا اخص من النبي لعموم النبي من ليس له كتاب ولا له شرع بل له مجرد الاخبار بالغيب ولا يقال يستغني عن التخصيص بالكتاب بالتخصيص بالشرع والعكس لجواز نزول الكتاب لمجرد الوعظ والاخبار بالغيب دون الاحكام وجواز تلقي الاحكام من مجرد الوحي بلا كتاب واعترض هذا المذهب اعني تخصيص الرسول بمن له كتاب بما ورد من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب وفي كلام بعض المعتزلة ما يدل على تخصيص الرسول بصاحب الوحي بواسطة الملك والنبي يحتمل ان يكون على ما يقتضيه كلامه مباينا للرسول بان يختص بالمخبر عن الله تعالى بواسطة كشف في منام ونحوه او بواسطة الهام او تنبيه في منام ويحتمل ان يكون اعم بان يكون هو المخبر عن الله تعالى مطلقا والمشهور ان الرسول هو انسان اوحي اليه وامر بالتبليغ والنبي انسان اوحي اليه سوا امر بالتبليغ اولا فهو اعم مطلقا من الرسول كما يدل على العموم حديث عدد الانبيا والرسل منهم والبعثة للرسل الى العباد لاجل تضمنها مصالح للعباد كثيرة لا تخفى على المتامل في شانها لطف من الله تعالى ورحمة منه لعباده فمن تلك المصالح التي من اجلها كانت بعثة الرسل لطفا ورحمة ان فيها معاضدة النقل للعقل فيما من شانه ان يستقل العقل بادراكه بالدليل كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ووحدانيته ونحو ذلك فان المعاضدة تزيد تاكيد الثبوت ومنها استفادة الحكم فيما لا يستقل العقل بادراكه مثل وجوب الكلام له تعالى والسمع والبصر ووقوع الروية من المومنين ووقوع المعاد الجسماني ليزداد اعتقاد الكمال ويستعد للمعاد ومنها الامن من العقوبة عند انقلاب النفس شكرا للنعم لان ذلك تصرف في ملك الله تعالى بلا اذن فربما اوجب العقوبة وكذا الامن من العقوبة عند ترك الحسنات قبل البعثة وعند ترك ما لا يجب منها بعد البعثة فان الامن في الترك فيها بينته البعثة ومنها بيان حكم الفعل الذي لا يدرك له قبح ولا حسن الا بعد الشرع فيقبح تارة ويحسن اخرى كصوم اول يوم من رمضان وصوم اول يوم من شوال فان حسن الاول اعني وجوبه

وقبح الثاني اعني تجربته لا يعرفان الا بالبعثة ومنها منافع الاغذية
والادوية وبيان مضارها فانها لا تدرك لولا البعثة الا بعد ادوار
واطوار وتجربيات ومع ذلك لا يحاط بها فلولا البعثة تعطل ادراك
منافع ومضار اكثرها فيكون خلقهما كالخالي عن الفايدة والخلو عن الفايده
عند اقوام كالعبث وانما قلنا كذلك لان غالب العقلا لا يرتكبون ما فيه
مخاطره والتجريب يتوقف علي الارتكاب غالبا ومنها تعليم دقايق
العلوم التي بها كمال النفوس البشرية كالالهية والفلكيات والجدارية
والعرضية والهيئة الارضية والطبية والفقهية وتعليم الصنايع
الحاجية التي لا يستقيم العيش الا بها الا ان تعليم الصنايع والطبيات
لا يلزم ان يعتني بها كل نبي بل ما نقلتم منهما من النبوة الاولي
قررته النبوة الطارية اجمالا وكملت ما لم يحصل للنوع الانساني ومنها تعليم
الاخلاق الرفيعة والزامها وبيان اسباب اكتسابها واسباب دفع اضدادها
سواكانت راجعة للاشخاص كالصبر والحلم وكظم الغيظ ومجازات السية بالحسنة
والكرم ونحو ذلك او راجعة الي صلاح المدن كاصلاح الموازين والمكايل ونحو
ذلك او الي اصلاح الناس جميعا كالعدل ودفع الظلم وقهر اهل الدعاوات واصلاح
ذات البين ونحو ذلك ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي
فانه لا يكاد يعرف بالعقل منه الا مجرد الاجمال وبالتفصيل يتحقق التر عيب
في الحسنات والتنفير عن السيات ومنها تفصيل كيفيات العبادات
من الصلاة والصوم والزكاة والصدقات ونحو ذلك فان العقل بعد تسليم
ادراكه حسن العبادة غاية ما يدرك حسن تعظيم المنعم في الجملة فلاجل
تضمن البعثة هذه المصالح ونحوها كانت لطفا ورحمة الا انها لا تجب
عند اهل الحق بل يختص الله تعالي بها من يشا من عباده وهم من اختارهم
لذلك من الانبيا والله اعلم حيث يجعل رسالاته من غير وجوب عليه
عقلا وانما هي تفضل واحسان خلافا للمعتزلة في قولهم ان البعثة تجب عليه
تعالي عقلا لما فيها من تلك المصالح ونحوها والا كان تقصيرا في اسدا اللطف
للعباد واللطف لما فيه من رعاية الصلاح واجب عقلا لان تركه اخلال
بالحكمة الواجبة وقد تقدم هدم هذا الاصل الفاسد بانه لو وجب عليه

تعالي رعاية الصلاح فاما كل صلاح واما بعضه ووجوب البعض تحكم ووجوب
الكل يسقط محن الدنيا والاخرة وهو باطل والوجوب عنه خلافا للحكما وهم
الفلاسفة وخلافا لبعض المتكلمين في قولهم ان البعثة واجبة عنه
بمعني انما يجب صدورها لاقتضا ما يجب له من وصف الحكمة اي تصدر
عنه ذهابا الي انما قال الحكما وبعض المتكلمين بوجوبها لكونهم ذاهبين
الي ان مقتضي الحكمة التي هي وصفه تعالي يجب عقلا ان يقع في الخارج
اذ الحكيم هو الذي يراعي ما فيه الفايدة والمصلحة فيوقعه اذ ترك ما فيه
المصلحة سفه كما ان فعل ما لا مصلحة فيه عبث وسفه فيجب ان تقع
البعثة لاقتضا الحكمة اياها والحكمة وصف واجب له تعالي فيجب عنه
بسببها مقتضاها كالشي المعلوم ووقوعه فان ذلك الشي المعلوم يجب ان
يقع في الخارج لامتناع الجهل في حقه تعالي بمعني ان مقتضي الحكمة ووقوع ما فيه
صلاح العباد فيجب مقتضاها ليلا يلزم العبث والسفه المنافيان
للحكمة الواجبة كما ان المعلوم اذا لم يقع كما علم عاد العلم جهلا لعدم مطابقة
الواقع للمعلوم والجهل محال فكما يجب المعلوم ليلا يلزم الجهل يجب مقتضي
الحكمة كالبعثة ليلا يلزم السفه والعبث وقد تقدم ما فيه بيان فساد
هذا المذهب اعني مذهب الحكما ومن وافقهم من المتكلمين لانه ان حمل
كما هو الظاهر علي ان رعاية ما فيه مصلحة العباد يجب عقلا ليلا يلزم
السفه ومنه البعثة فهو كلام الاعتزال وقد تقدم ابطاله وانما يخالف
الاعتزال في التعبير لانهم يقولون تجب عليه البعثة وهولا يقولون تجب
عنه ومعلوم ان عبارة الاعتزال مع بطلان معناها فيها سوء الادب لاشعار ها
بان ثم موجبا قاهرا اجبر من تجب عليه البعثة وان حمل علي ان رعاية المصالح
لا تجب عقلا ولكن من حكمته تعالي التفضلية واختياره النافذ يجب
ان يقع منها ما اراد وعنوا بالسفه ان لا يقع المراد فهو كلام اهل الحق
الا انهم اطلقوا السفه علي غير معناه فان رعاية المصلحة تحسن عند
اهل الحق ولا يقبح تركها فلا تجب والحكمة الواجبة عقلا عندهم كون الامور
نافذة في الخارج علي مقتضي اتقان علمه وارادته وافق مصالح العباد
او لا والسفه انما هو فعل ما جهلت عاقبته او فيه مضرة اجلة للفاعل

ولا يتصور في حقه تعالى ذلك ولما بين جواز البعثة وانها فضل من الله تعالى اشار
الى شبه المنكرين لها فقال **وللمنكرين** للنبوة **شبه** تدل عندهم على استحالتها
وعدم صحة وقوعها **الاولى** من تلك الشبه **ان صحتها تتوقف على علم المبعوث**
بان الباعث له هو الله تعالى ليصح الزامه بتبليغها والا كانت تكليفا للغافل وهو
محال من الحكيم **ولا سبيل اليه** اي الى علم المبعوث ان الله تعالى هو باعثه بمعنى انه
لا يمكن ان يتيقن ان الذي قال له ارسلتك لتبلغ عني الرسالة الى القوم
الفلانيين هو الله تعالى لامكان ان يكون القايل هو ملك او جني او ادمي
لا يرى وردبان قيام الاحتمال دايما انما يصح لينتفي اليقين بما ذكر ان انسد
طرق العلم كلها وذلك فاسد **لجواز نصب الادلة** للرسول يعلم بها ان القايل
له ارسلتك هو الله تعالى اذ لا مانع من نصبها او لا تنصب الادلة ولكن يحصل
له اليقين بان القايل له ارسلتك هو الله تعالى **بخلق العلم الضروري**
بان القايل هو الله تعالى وخلق العلم الضروري مما لم تقم عليه الادلة مجمع على
صحته ممن يقر بالالوهية ولا يخفاك ان هذه الشبهة اوهي من نسج العنكبوت
فان سد ابواب العلم كلها بالمرة من الامور مع الاقرار بالالوهية مما لا ينتحله
عاقل **الثانية** من شبه المنكرين **انها** اي البعثة **عبث** والعبث من
الحكيم محال ووجه كونها عبثا اغنا العقل عن فايدتها التي هي تعليمها
للخلق ما هو حسن فيفعل وما هو قبيح فيترك وما لا يفيد هو العبث وانما
قلنا ان العقل يغني عنها **لان ما يحسن عقلا يفعل** لزوما للزوم المفسدة
القبيحة بتركه كالعدل او رجحانا لترتب المصلحة على تركه كالنصح **وما قبح**
عقلا يترك عقلا لزوما للزوم المفسدة القبيحة بفعله كالظلم او رجحانا
لترتب المصلحة على تركه كالتقصير في الاحسان الى العباد **وما لم يقبح**
اي لم يظهر قبحه **وما لم يحسن** اي لم يظهر حسنه وبه علم ان المراد بالحسن والقبح
فيما قبله ظهوره كل منهما **يفعل** او يترك **بحسب المصلحة** العارضة للعقل
في الحال بمعنى انه ان عرضت الحاجة اليه فعل اذ لا يترك المحتاج لاحتمال
المفسدة لان المنفعة المنجزه ارجح عند العقل من رعاية مفسدة يحتمل
ان تترتب او لا تترتب وان لم تعرض الحاجة اليه ترك لان ما لا يحتاج اليه
مع احتمال كونه مفسدة يرجح العقل تركه احتياطا **ورد** ما ذكر بعد تسليم

اختصار

اختصار فوايد البعثة في المصالح الدنيوية التي يكمل بها النظام الدنيوي على
ما اشارت لذلك بشبهتهم **بانها** اي البعثة للاتيب الايسقط العقل فوايدها
ضرورة ان العقل له اشيا يدركها استقلالا واشيا لا يدركها استقلالا **فتعاضد**
العقل فيما يستقل بادراكه كوجود الخالق ووجوب شكر نعمه والمعاضدة
فايدة جليلة لما فيها من قوة الامن من الخطا لما عهد في العقل من كثرة
خطاه بمعنى ان كثرة ادلة الشي اشرف من قلتها اذ عدم الامن من الخطا
فيما قل دليله اكثر ونعني فيما يستقل فيه العقل ما يظهر وجه الدلالة
عليه بحيث لا يخفى على طالب الدليل عليه غالبا وما ما يخفي وجه
الدليل عليه وان كانت الدلالة عليه بعد العثور على الوجه عقلية
فهو الذي يقابل ما لا يستقل فيه العقل واليه اشار بقوله **وتعاونه**
اي البعثة **فيما لا يستقل** بادراكه بمعنى ان ما من شانه خفا وجه دلالته
تعاون البعثة العقل في ادراكه بان ترشده لوجه الدلالة كاعادة
الموتى فان وجه الدلالة على جوازه قد يخفى على بعض العقول فتنبهه
البعثة بالتنبيه على التساوي بين بدء الايجاد واعادته وهذا فيما
يتيقن بوجوده او بحسنه وقبحه من الافعال واما ما من شانه ان
يظن فاليه اشار بقوله **وتدفع الاحتمال فيما يظن** بمعنى ان ما يظن
وجوده او وجود حسنه كحسن استعمال البدن في طاعة الخالق وصحة
وجود زيادة الثواب عليه يبقى معه احتمال قبح الاستعمال لانه اتعاب
لملك الغير بلا اذن واحتمال ان لا يزاد الثواب على ذلك الاستعمال على
تقدير حسنه اكتفا بالثواب والاحسان الاول والبعثة تدفع احتمال
القبح وتدفع احتمال ان لا يزاد فتزداد الرغبة في شكر المنعم وكذلك ما يظن
قبحه او عدم وجوده تدفع البعثة حسنه فيتحقق قبحه بلا احتمال وتدفع
عدم وجوده فيتحقق وجوده وقد تكون البعثة دافعة للمظنون نفسه
ببيان غلط الظن حسنا او قبحا وهذا انما لا خفا به لاحتمال خطا العقل
فيما يعتقد فضلا مما يظن هذا كله فيما للعقل مجال فيه واما ما لا مجال
للعقل فيه وهو كثير فتكون البعثة طريقا لادراكه واليه اشار بقوله
وتكون البعثة طريقا للادراك **فيما لا يدركه** العقل حيث لا مجال له

فيه كمسن صوم اول يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال مع ان
التفويض الي العقول المتفاوتة مظنة لاختلال النظام يعني انه لو اتكل
علي العقول في ادراك ما يتحقق به نظام الانسان ويصلح به نوعه كان
ذلك الاتكال مظنة للعكس اي لفساد النظام لان العقول مختلفة الادراك
متفاوتة فيما يستقبح ويستحسن حتي انك تجد انسانا يمنعه عقله عن
غضب وظلم واخر يحسنهما له ويحكم بان لفساد النظام فلو فوض الي
العقول امر صلاح النظام كان ذلك مظنة لانتاج فساده فتعين ان النبوة
لها فايدة عظيمة في اصلاح النظام علي ان هذا كله انما هو في الصلاح
الدنيوي واما مدارك المعاد ثوابا وعقابا ووجودا وعدما فلولا النبوة
لم يدرك العقل من ذلك قليلا ولا كثيرا ثم لا يخفي منصفا ان هذه الشبهة
لا يرتضي العاقل التمسك بها وكيف يتوهم عاقل ان العقل يستغني
عن المعلم في مصالح الدين والدنيا مع ما يشاهد من حال الجاهل الذي
لم يتعلم من غيره من السفه وعمل ما يوجب هلاكه دنيا واخري ويتفاوت
الناس في القبايح وارتكابها علي قدر تفاوتهم في العلم المتعلم من محق
ومبطل ولذلك يهتدي المهتدي بنور النبوة سالكا سبيل الصواب وايضا
نجد من لم يهتد به وان تعلم من الفلاسفة الذين هم اس بالذكاء من
غيرهم اقرب الي الضلال واوغل في الخطا والفساد وهذا مما لا خفا به
والله الهادي **الشبهة الثالثة** من شبه المنكرين ان المراد منها بالاتفاق
الزام العباد اعمالا وتروكا ومن المعلوم ان التزام الاعمال والتروك
مشاق وتلك المشاق لا فايدة لها فتكون عبثا لان ما لا فايدة فيه
لاحد عبث والعبث لا يصدر من الحكيم فالبعثة المودية اليها لا تصدر
من الحكيم بل تستحيل وبيان نفي الفايده فيما تلزمه البعثة **ان معنا** دها
اي الغرض منها الذي ينبني عليه وجودها **التكليف** باعمال وتروك
كما ذكرنا وتلك الاعمال والتروك **ما لا ينتفع به احد اما العبد فلتضرره**
بمشاقها فعلا وتركا سيما واكثر التروك انما هي ترك ما يشتهي واذا
كان العبد يتضرر بها فلا نفع له فيها واما المعبود فلا ينتفع بشي يحدث
له اذ **المعبود لتعاليه** عن الحاجة غني عن الحوادث والا كان قبل ذلك

النفع محتاجا له والاجماع علي تنزهه عن الحاجة فيكون التكليف الذي هو المراد
من البعثة عبثا فتكون هي نفسها محالا لما تودي اليه كما ذكرنا فتقرر بهذا
وجه يحيلها مع **ما فيه** اي الارسال والتكليف بالاعمال **من شغل بنيته** اي ذات
الانسان يعني قلبه الذي هو سلطان البدن فعبر بالبنية عنه **عن**
التوجه التام للاستغراق في توحيد الخالق ومعرفته التي هي كمال الدنيا
والاخرة فيكون الارسال الشاغل عن هذا الكمال محالا **ورد** هذا الوجه
من الشبه **بان نفعه** اي الارسال والتكليف **غالب جدا** اي زايد في
انتفاعه علي مشاق التكليف بما لا ينحصر فقول ذي الشبهة ليس فيه
للعبد الا التضرر بمشاقه غير مسلم بل فيه من الانتفاع الدنيوية والاخر ويه
ما يزيد علي ما فيه من ضرر المشقة بما لا ينحصر والقا الخير الكثير لمجرد
المشقة هو الذي لا يناسب ما يصدر من الحكيم وقد قال الحكما ترك الخير
الكثير لشر كثير يسير شر كثير وبيان الخير الكثير الذي في الدنيا ان الاستغا مه
بالعمل بما كلف به توجب حب الله تعالي لذلك المستقيم وحب الخلايق
له لاستجماعه لمكارم الاخلاق من القيام بحق شكر الخالق وحق الاصلاح
والاعتدال بالنسبة للمخلوقين وفي حب الله تعالي له وحب الخلايق
ما يقتضي العيش الرغد وعز الدهر والابد وهذا امر مشاهد فكيف
يتوهم عاقل ان ليس في التكليف الا مجرد المشقة واما الخير الكثير
الاخروي الذي يكون لممتثل امر سيده تعالي وهو الخلود في الجنة
حسب وعد الله تعالي الصادق فاظهر من ان يبين واما قول ذي
الشبهة ان العمل بالمكلف به يشغل عن الاستغراق في معرفة الله تعالي
فذلك من قلة التامل وعدم ملاحظة احوال الطاعة وترك المعصية
كيف والامر بالعكس فان الاعراض عن الاوامر والنواهي غفلة عن
الخالق وافتراق عنه بالشهوات والمخلوقات والاقبال علي ذكره
والاخلاص في طاعته والفكر في عجايب قدرته هو الذي يوجب عادة
الجمع معه وزيادة انوار معرفته باضافة كما لا تتمة فكيف يتوهم عاقل
عكس هذا فقد ظهر ان هذه الشبهة ايضا وهي من نسج العنكبوت
من شبه المنكرين وهي لاهل الخلاعة المغلوبين للهوي

والشهوة وترك الطاعة ان في الشرايع اي في الاحكام الشرعية بالنسبة
للافعال المتعلقة بها امورا هي كاحكام العبث وذلك يشعر بانها
اي تلك الاحكام ليست من عند الله تعالى لانه منزه عن العبث في احكامه
وذلك كاحكام افعال الصلاة وافعال الحج وافعال الوضوء وافعال
الغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل وضوابطه
مثل عوارض البيع والنكاح ونحوهما اما افعال الصلاة فان هيئة
الركوع وهيئة السجود خروج عن الاعتدال المستحسن عقلا فايجاب
ذلك كايجاب العبث ومثل ذلك تحريك الاصبع عند التشهد واما
افعال الحج برمي حجارات ودوران على بنيان ووقوف بجبال واماكن
بلا فايدة بحيث لا يكاد يفعله الا الصبيان واما افعال الوضوء
والغسل ففي من غسل اعضا لتلوث غيرها وذلك مما ينكره العقل
واما البيع فتحريم بيع مقدار من التمر مثلا بتمر اكثر منه مع تجويز
بيع ذلك المقدار بثمن ثم اشترا الاكثر من المبيع بذلك الثمن مما
لا يعقل لتساوي امر الحالين في المال وكذا الاجارة بيمين ومنضو
فان في ايجاب تحصيل الاول دون الثاني تحكم وكذا النكاح فان
في ايجاب مقدار من الصداق دون ما هو دونه او فوقه تحكم
فهذه امور خلت عن الحكمة فلا تكون من الشارع الحكيم وهو
يدل على بطلان البعثة وانها ليست من عنده ورد هذا الوجه
الواهي ان حاصله ان بعض الاحكام لم تدرك لها حكمة وما
يكون كذلك انما يفعله ويحكم به غير الحكيم فنقول نفي ادراك
الحكمة لا يوجب انتفاءها في نفس الامر ثم لو سلم انها مما لا حكمة فيها
بل هي تعبد صرف في نفس الامر فيكفي في صحة التكليف في ذلك انه اي
التكليف بها ابتلا من الله تعالى للعباد واختبار لهم هل يبادرون لامتثال
الاوامر فيما لا تعلم حكمته او لا وتاكيد لملكة اي للصفة التي توجب
تحقق الامتثال وهي تعظيم الاوامر بمعنى ان تعظيم الاوامر يتاكد
بالتكليف بما لا تعلم حكمته اذ بذلك يظهر الاذعان والتخضع لرب
العالمين وتذليل النفس بين يدي القاهر كيفما امر وذلك مناسب

لما يراعيه الحكيم ولو كان لا نفع لهم فيه باعتبار انتظام المعاش فيستحقون بذلك
الثواب الجزيل تفضلا من الله تعالى وهذا المعنى هو المدعي في التعبديات
عند الظاهريين من اهل الشريعة ويجوز ان تكون هنالك حكم واسرار
خفية لا يعلمها الا الله تعالى وخواص عباده لانه كما ذكرنا لا يلزم من عدم
ادراك الحكم والاسرار في الاحكام عدم وجودها وهذا هو المدعي عند المحققين
من اهل الشريعة وقد تنزل بعضهم للخواص في حكم تلك الامور واسرارها
على حسب ما تقبله العقول وهذا كله ان تنزلنا لرعاية الفوايد في التكاليف
والا فنحن نجوز عقلا تكليفنا بالمحال فضلا عما لا تعلم حكمته والحاصل ان التكليف
مطلقا انما هو لاذلال النفس والزامها المسارعة لامر رب العالمين وهذا المعنى
جار في جميع التكاليف سوا ظهرت للعقول حكمة غير ذلك او لا ويتاكد ذلك
اذلال النفس وابتلاوها فيما لا تعلم حكمته فيما ظهر وهذه الشبهة
ويكفي في ضعفها انها استحالة مبنية على الاحتمال بمعنى ان ما لا يطلع
على حكمته لا يلزم من عدم الاطلاع فيه انتفاوها في نفس الامر فلو
سلم امتناع التكليف بما لا حكمة فيه لم يلزم الامتناع بمجرد احتمال
ان لا تكون ثم حكمة وانما يلزم الامتناع على ذلك التقدير لو تحقق ان
لا حكمة في نفس الامر ولا سبيل اليه اذ لا يلزم من عدم العلم بالشي عدم
وجوده الخامسة من شبه المنكرين القدح في المعجزة التي لا تتحقق الرسالة
الا بها للاتفاق على ان الرسالة لا بد لها من معجزة دالة على الصدق والا لم
تتحقق وسياتي هذا القدح عند الخوض في امر المعجزة مع دفعه واليه اشار
بقوله **المبحث الثاني المعجزة** لفظ ماخوذ من الاعجاز
وهو اثبات العجز الذي هو ضد القدرة ويعني باثبات العجز ايجاده وتحققه
للعاجز والمراد عرفا اظهار العجز الكاين في العاجز ومنه سميت المعجزة معجزة
لانها سبب ظهور العجز عن الاتيان بمثلها والا كانت المعجزة اسما فالتاء فيها
للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل هي وصف للمبالغة فالتاء فيها كهي
في نحو العلامة وموصوفها او مسماها عرفا على الاحتمالين امر فدخل فيه
الفعل كانفجار الما من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار عند
الالقاء فيها ومن عبر بدل الامر بالفعل تاول عدم الفعل كعدم الاحراق

بما يرجع الي الفعل ككون النار بردا وسلاما وكون البدن المليقي فيها باقيا
كما هو من غير احتراق **خارق للعادة** خرج المعتاد كطلوع الشمس من مشرقها
لان المعتاد يستوي فيه الصادق والكاذب لامكان ان يدعيه كل احد اية
لصدقه **مقرون بالتحدي** وهو اعني التحدي ادعا الخارق اية مع طلب
المعارضة فيه يقال تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة فيه
وتحديته القراة اي نازعته ابنا اقرا وذلك بان يقول صراحة او يقتضي
ذلك حاله اية صدقي ان يظهر الخارق الفلاني او يظهر الخارق مطلقا بنا
علي انه لا يشترط تعيين الخارق وانما قلنا او يقتضي ذلك حاله ايما الي
انه لا يشترط القول بل من ادعي الرسالة واظهر الخارق الدالكي ولو لم
يقل اية صدقي كذا او مقرون **بعدم المعارضة** والمراد بالقران في عدم
المعارضة ان لا يعارض في الحال ولا فيما هو حكم الحال بان يعلم ان الاتي بما
عارض به بمنزلة المتحدي في الاتيان بالخارق وخرج بمقارنة التحدي
الارهاصات وهي الخوارق قبل النبوة تاسيسا لها كتظليل الغمام لنبينا
صلي الله عليه وسلم بنا علي انها لا تسمي معجزة ومن سماها بها لم يشترط
المقارنة وخرج بها قول الكاذب اية صدقي ما سبق من المعجزة التي كانت
علي يد النبي الفلاني وكذا قول القايل اية صدقي خارق تقدم وان لم
يكن معجزة لنبي من الانبيا لان سابق الدعوي لا ينزل منزلة قوله
الله تعالي صدقت كما لا يخفي ولا يحتاج الي زيادة قيد كون الخارق ظاهرا
من جهة المدعي احترازا من دعواه اية غيره معجزة له لان التحدي الحقيقي
لا يتحقق الا بطلب المعارضة بما ابداه واما ما كان لغيره فلا معني لطلب
المعارضة فيه لاستوا الصادق فيه والكاذب وخرج بالمقارنة ايضا
ما تاخر عن الدعوي فعلي هذا اذا قال اية صدقي ان يظهر الخارق الفلاني
بعد عام ثم ظهر لم يكن ذلك الخارق معجزة بل المعجزة اخباره بذلك وعلمه
به الا ان التكاليف لا تلزم حتي يظهر الخارق ثم المراد بالمقارنة ما يقال
فيه عرفا مقارنة وان كان متاخرا تاخرا ما ثم العلم بذلك انما يكون معجزة
ان علم تقارنه والا بان احتمل تقدمه علي دعوي الرسالة لم يكن معجزة
كساير الخوارق المتقدمة لعدم تنزلها منزلة صدقت كما تقدم وخرج

بعدم

بعدم المعارضة السحر والشعبذة لان المعارضة فيهما ممكنة اذ لها سبب
خاص يمكن تعلمه عادة لاربابهما فتمكن معارضتهما وبهذا اعلم ان المراد بعدم
المعارضة عدم امكانها عادة لانتفاء السبب الموصل لذلك عادة ثم المراد
بنفي المعارضة نفيها عن منكر نبوة من اتي بالمعجزة لا من يقربها كنبي اخر
فان معارضته لا تضر بل لا يسمي اتيانه بالخارق معارضة لانه لا ينكر نبوة
من اتي بها وكذلك الولي لا يكون ظهور الكرامة منه معارضة لخوارق النبي
لانه لا ينكر النبوة بل كرامته من بركة النبي ويرد علي هذا الحد المذكور
ما اذا قال مثلا اية صدقي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب فانه
لا يكون معجزة مع انه يصدق عليه انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة فلهذا **قيل** في تعريف المعجزة انها امر قصد به اظهار
صدق **مدعي الرسالة** بمعني ان كل امر قصد ايجاده ليظهر بايجاده ان من
ظهر علي يده صادق في دعوي الرسالة فهو معجزة ومن المعلوم ان ظهور
الصدق لا يكون بالمكذب كما لا يكون بالخارق ومن المعلوم ايضا ان اظهار
الصدق لا يستلزم عقلا وجوده فلا يكون الاظهار دليلا علي الصدق
عقلا علي ما ياتي في وجه دلالة المعجزة ولهذا ايضا **زاد بعضهم** في الحد
الاول **قيد موافقة الدعوي** ليخرج المكذب **وزاد بعضهم** ايضا قيدا
اخر وهو مقارنة وجود **الخارق لزمن التكليف** لتخرج الخوارق التي تقع
في غير زمن التكليف وهو يوم القيامة وزمن ظهور اشراط الساعة
الكبري اذ **عند انقراضه** اي انقراض زمن التكليف **تظهر الخوارق** وتنتقض
العادات وتكون الخوارق اذ ذاك وفيما بعده لاظهار حكم القدرة علي العادة
وامكان نقضها ايا ها وان كان ذلك لا ينفع حينئذ الكافر **لا لقصد** اظهار
التصديق فلو فرض ان انسانا في تلك الازمان ادعي تلك الخوارق
اية صدقه لم تدل علي صدقه لانها ازمان وجودها لغير ذلك القصد
هذا تقرير هذا الكلام وفيه شي لانه علم الدعي بان ذلك الخارق يحصل
الي دعواه واخباره بذلك قد يدعي دلالته علي صدقه لاختصاصه
به وان علم باخبار صادق ان الخوارق تكون اذ ذاك لعدم تعيين الخبر
لنفس الوقت حتي يستوي فيها الصادق والكاذب فالمتبادر عدم

الحاجة الي اخراجها ولكن لابد عنهما اية صدقه فانتفي عنهما شرط من شروط
المعجزة وهو التحدي ويدل علي عدم صحة ادعايها اية علي وجه تكون به
اية ومعجزة اخبار صادق ان لا نبي بعد نبوته وهو نبينا صلي الله عليه
وسلم فليتامل فيما بنيته علي ما فيه ورد ما قدح به في امكان المعجزة بقوله
ثم ان امكانها اي امكان وجود المعجزة **ضروري** فلا يقدح فيه ما قيل من انا
لو جوزنا وجود خوارق العادة لتكون معجزة للنبي لزم تجويز ساير الخوارق
للتماثل فيلزم تجويزنا انقلاب الجبل ذهبا وانقلاب البحر دما وانقلاب
الشخص المدعي للنبوة شخصا اخر تظهر علي يده المعجزة غير الاول فلا
يكون الذي ادعي النبوة هو الذي اظهر الخارق بل ويجوز ان تكون بحضرتنا
انهار وبحور لا نراها واصوات هايلة لا نسمعها وكل ذلك سفسطة
وانكار للعلم بحقيقته فانا نعلم في اي وقت استحضرنا الجبل انه ما زال
حجرا والبحر ما زال ماء ومدعي النبوة هو هو بعينه ونعلم ان لا يجوز بحضرتنا
ولا اصوات والجواب كما اشرنا اليه ان الخارق امر اما من جنس
الجواهر او الاعراض وكل جوهر او عرض فهو بالضرورة ممكن
لذاته كساير امثاله في الحقيقة مما شوهد والا لزم اختلاف الامور المتساوية
في لازم ذاتها وهو امكان الوجود ومخالفته المعتاد لا يخرجه عن حقيقته
المستلزمة لامكانه كساير ما ساواه في الحقيقة ولا يقدح في جواز
وجود الخوارق علمنا بانتفاء بعضها كانقلاب الجبل وما ذكر معه لان
العلم بتحقق وجود المعتاد كما هو كبقاء الجبل حجرا لا ينافي امكان انقلابه
لذاته ذهبا فان العلم بوقوع الشي لا يستلزم وجوبه لذاته حتي يكون
انتفاوه غير ممكن والمعلومات المستند علمها الضروري الي العادة هذا
شانها وقد تقدم بسط ذلك غير ما مرة **وكذا امكان نقلها** اي المعجزة
الي الغايبين فانه يفيد اليقين بمعني ان وجود الخارق الدال علي صدق
الرسول وهو المعجزة ممكن فيدل علي الصدق بالنسبة لمن شاهده
بالضرورة وكذا يمكن نقله بالضرورة كما هو الي الغايبين فيحصل لهم
العلم بالصدق كالحاضرين لان المنقول علي حالة يقتضي لوازمه المعتادة
حيث كان ومنها هنا افادة العلم بالصدق والا لزم انفكاك حقيقته

الملزوم

الملزوم عن لازمه وغاية ما يحتاج اليه في افادة العلم لمنقول اليه كون النقل
تواترا لا احادا لان الاحاد انما يفيد الظن والنقل بالتواتر ممكن بالضرورة
في كل محسوس يمكن حضور الجمع الكثير له والخوارق النبوية من ذلك فحصل
العلم بها للمنقول اليهم وقد قدح بعض الملحدة في افادة نقل المعجزة للعلم
فلم يجوز حصول العلم للمنقول اليهم بان قال لا يحصل العلم بالنقل
الا بالتواتر كما سلمتم والتواتر لا يفيد العلم اصلا لوجوه احدها ان
التواتر لو افاد العلم لافاده الاحاد واللازم باطل وفاقا فيبطل الملزوم
وبيان اللزوم ان كل مرتبة تفرض عدد التواتر تنتقص منها واحدا فان
بقيت مفيدة للعلم فهذا الاحد المنقوص ملغي في اعتبار عدد التواتر
لان ما دونه افاد العلم بدونه فلا يكون هو كمال مرتبة عدد التواتر
فينتقص اخر فان ذهب الامر كذلك بان افاد ما سواه العلم حتي تبلغ
الي ما يسلم انه مرتبة الاحاد من الاعداد فقد افاد الاحاد العلم
فهو مرتبة التواتر سوا ان انتهي النقصان الي واحد لا يفيد ما دونه
العلم تبين ان ذلك الواحد افاد العلم لان ما فوقه ملغي في افادة العلم
لحصول العلم بما تحته كما هو المفروض وما تحته لم يفد العلم كما هو
المفروض فتعين ان خبر ذلك الواحد هو الذي افاد العلم وخبر الواحد
من الاحاد قطعا فقد لزم افادة خبر الاحاد للعلم علي تقدير افادة التوا تر
له وهو انما يفيد الظن اتفاقا ورد هذا بان الواحد الذي اذا نقص
لم يفد ما تحته العلم لم يفد العلم وحده حتي يلزم ان خبر الاحاد
هو الذي افاد العلم وانما افاد العلم منضوما لما تحته وهو وما
تحته عدد تواتر لا عدد احاد ولا استحالة في تكميل التواتر بالاحاد
وانما المحال مساواة الاحاد للتواتر في لازم هو افادة العلم ولم يتجه
الدليل اذ غايته تكميل التواتر بالاحاد لا افادته ما يفيد التواتر
وهذا الرد غاية في الوضوح ثانيها ان التواتر لو افاد العلم لافاده
كل فرد مما اشتمل عليه علي حدة واللازم باطل اتفاقا فالمقدم مثله
وليس هذا الوجه نفس الاول لان لازم الاول ان لازم التواتر لازم لخبر
الاحاد وخبر الاحاد اعم من كل فرد علي حدة الذي جعل افادته العلم

خبر

علي كل فرد علي حدة
لازما هنا وانما كان خبر الاحاد اعم من خبر كل فرد لصدقه
وعلي افراد لا يبلغون التواتر ثم ان تم اللزوم في هذا كان الاول احري لان
الاول اخص ووجه اللزوم هنا ان خبر كل فرد علي حدة هو خبر نفس المجموع
لان حاصل ذلك المجموع هو كل فرد فلو افاد المجموع اليقين لافاده كل فرد علي
حدة يحتمل الكذب ورده هذا بان خبر كل فرد انما يفيد كونه كذبا عند عدم
ضم الغير اليه واما عند الضم فيفيد اليقين اذا بلغ ما ضم عدد التواتر
وفرق بين حالة الانضمام وحالة عدمه ونعني بالانضمام اجتماع الاخبارات
في الوجود ولو مع الترتيب لا خصوص اجتماعهما في ان واحد فانه لا يشترط
فقول المستدل حاصل المجموع هو كل فرد فرد ان اراد ان الحاصل في الخارج
هو مجموع اخبارات منضمة من افراده فهو مسلم ولا يلزم من صحة كذب
افراد الاخبارات عند عدم الضم صحة كذب ذلك المجموع عند انضمامه
في الوجود هو ما يحصل من كل فرد عند الافتراق اعني عدم الضم
وذلك عند ما يخبر كل واحد وحده دون غيره لم يسلم وصار مصادرة
لانه جعل الدعوي التي هي مساوات اخبارات منضم بعضها الي بعض
ككل خبر بلا ضم جزا من الدليل وهي دعواه وقد يقرر هذا الدليل
علي وجه اخر وهو ان جواز كذب كل فرد علي حدة يستلزم جواز كذب
مجموع ما جعل تواترا فلا يفيد التواتر اليقين ويخالف حينئذ الوجه الاول
من جهتان جواز كذب كل فرد جعل مقدما والتالي جواز كذب التواتر
وهو كعكس الاول ضرورة والمرجع واحد في الاستدلالين وجوابه
انه ان اريد بكذب كل فرد كذبه عند الانضمام اعني عند حصوله وحده
بان لم يخبر بذلك سواه مساو لخبر المجموع بطلت الملازمة اذ لا يلزم
من كذب الفرد كذب المجموع كما لا يلزم من عدم اشباع كل لقمة علي حدة
عدم اشباع اللقمات وهو ظاهر علي ان حصول العلم بخبر التواتر
دون الاحاد امر ضروري واقع عند كل من له تمييز لان المتواترات
من قبيل الضروريات فلا يلتفت للشبهتين وهو ظاهر ثالثها
ان عدد التواتر غير منضبط اذ لا ينحصر في عدد مخصوص وانما ينضبط
حصول اليقين به فاذا حصل اليقين في عدد من الاعداد علم انه تواتر

فالعلم

فالعلم بحصول عدد التواتر يتوقف علي العلم بصدق المخبرين وعلم الصدق
موقوف علي التواتر فجا الدور في حصول اليقين بالتواتر لتوقف التواتر
علي اليقين واليقين عليه وما ادي الي الدور وهو حصول اليقين بالتواتر
يكون محالا فلا يفيد الا الظن والجواب ان هذه مغالطة لان العلم بالصدق
لم يتوقف قط علي سبق العلم بحصول عدد التواتر حتي يلزم توقف العلم
علي العلم فيكون دورا وانما توقف علي سماع خبر من عدد هو في نفس
الامر عدد التواتر والسماع غير العلم فاذا حصل هذا السماع حصل
العلم بالصدق ثم اذا التفت العالم بالعلم لصدق الي ان من سمع منه ذلك
الخبر هل كان فيه عدد التواتر او لا جزم بانه كان ولو لم يتعين عنده
مقدار العدد فالعلم بوجود عدد التواتر في نفس الامر تابع عند الالتفات
المذكور للعلم بالصدق لا سابق له فقول المستدل ان العلم بالصدق
موقوف علي التواتر ان اراد التوقف علي وجوده في نفس الامر
مع السماع منه فمسلم ولا يلزم الدور اذ لا يتوقف السماع ووجود عدد
التواتر في المسموع علي العلم بالصدق بل العلم بالصدق تابع لذلك عادة
وان اراد التوقف علي العلم بحصول العدد فغير مسلم لانه تابع كما قررنا
للعلم بالصدق لا سابق له نعم لو كنا نستدل علي الصدق بحصول التواتر
في نفس الامر لزم سبق العلم به اولا لان الدليل لا بد ان يعلم اولا فيلزم
الدور لان العلم بوجود التواتر حينئذ لا بد من سبقه ليعلم به الصدق
وقد علم انه متاخر عن العلم بالصدق وذلك معني الدور وليس الامر
كذلك كما قررنا فبطلت هذه الشبهة وايضا حصول العلم بالصدق
عن خبر التواتر من الضروريات كما تقرر لانه علم حصل عن محسوس
كالمشاهدات فلا ترد فيه شبهة متوقفة علي العلم بدليله وتوقف
العلم بدليله عليه فيحصل الدور لان ذلك انما يتصور في العلم النظري
فافهم ثم شرع في بيان وجه دلالة المعجزة فقال واما وجه دلالتها
اي المعجزة علي صدق الرسول فهو انها في العادة تقترن بعلم المرسل
اليهم عند الانصاف ان الاتي بها صادق في قوله اني رسول الله تعالي
ولم يجعل اقترانها بالعلم عقليا لان حاصلها خلق جرم او عرض لا يمتاد علي

بد مدعي الرسالة الطالب له بالحال او بالمقال ليكون شهيدا علي صدقه
وليس من لازم ايجاد هذا الخارق علي الوجه المذكور ايجاد صدق المدعي لانهما
امران متباينان لا يتوقف وجود احدهما علي وجود الاخر اذ ليس احدهما جزءا
للاخر ولا شرطا في وجوده لا بالضرورة ولا بواسطة يكون دليلا عقليا
ومن ادعي البيان لم يتم له اذ ليس في المسيلة الا التحدي ووجود الخارق
ووجود الصدق والتحدي طلب المعارضة مع عجز الغير عنها فيما يطلب
شاهدا علي الرسالة والخارق ممكن غريب والصدق مطابقة قوله
اني رسول للواقع وظاهر ان وجود الخارق مع التحدي لا يقتضيان
مطابقة الخبر المذكور للواقع ضرورة عقلا اذ غاية ما هنالك جعل الرسول
الخارق اية وذلك اعم من ان يكون اية عقلية او عادية ولا دلالة
للاعم علي الاخص علي انه لو صرح بانه اية عقلية لم يفد كونها عقلية
الا بعد ثبوت الصدق المتوقف علي الدلالة فيلزم الدور فالحق انهما
عادية بمعني انه جرت العادة ان الخارق مع التحدي بشروطه يخلق
عند العلم الضروري بصدق مدعي الرسالة حتي انه خلقه كذلك **بمنزلة صريح**
التصديق بالقول وهو مسلم لكل احد عند الانصاف **كما اذا ادعي احد**
انه **رسول هذا الملك** الذي هو في مري من المرسل اليهم **وطولب**
ذلك المدعي للرسالة من جانب المرسل اليهم **بالحجة** علي دعواه يعلمون
بها انه رسول ذلك الملك **فقال** ذلك المدعي للرسالة الحجة الدالة
علي صدقي هي **ان يخالف** ذلك **الملك عادته** بمري منكم باشارتي اليه
وطلبي ذلك والمرسل اليهم علموا من عادته انه اذا جلس في ذلك
المجلس لا يقوم الا ان قام ليذهب الي مكان اخر فلا شك ان من
الافعال المخالفة لعادته ان يقوم علي سريره ويقعد فيه ثلاث
مرات في ان واحد مثلا فاشار اليه الرسول بان قال ايها الملك
ان هولاء طلبوا مني الحجة علي ارسالك لي بمخالفة عادتك ولو بان
تقوم علي سريرك وتقعد ثلاث مرات وحينئذ جعل الملك **يقوم**
علي سريره ويقعد حتي كان ذلك **ثلاث مرات** موافقة لمطلوبه
واسعاده الذي في حجته بمري من المرسل اليهم وسمع فقال لهم الرسول

حينئذ

حينئذ طلبتم مني ان اسال الملك اية وهي مخالفة عادته وقد فاعلموا
اني رسوله ولا شك ان من انكر منهم فهو معاند مكابر ومن اقر بالارسال فهو
منصف لان هذه الحالة تفيد العلم الضروري عادة بارسال الملك لذلك
الرسول وانما قيدنا دلالة الحالة المذكورة بان يعلموا ان ذلك ليس من
عادة الملك لانه لو كان من عادته في ذلك الوقت لاستوي فيها الصادق
والكاذب لامكان مصادفة دعوي الكاذب لها فلا تدل وربما يتخيل هنا
ان ايضاح دلالة المعجزة بهذا المثال من باب قياس الغايب علي
الشاهد وان هذا استدلال علي ثبوت الرسالة من الله تعالي بالمعجزة
بثبوتها من الملك الشاهد وفيه امران احدهما ان اثبات الاحكام
العلمية كما هو في مسيلتنا لا يصح بالقياس لانه لا يفيد الا الظن وانما
يعتبر في الاحكام الظنية العملية كالاحكام الفقهية والاخر بعد تسليم
اعتباره فانما يعتبر بالجامع ولا جامع بين الغايب والشاهد في ثبوت
الارسال لان الغايب مباين في الاوصاف والافعال للشاهد فلا تكون
علة الثبوت في الشاهد هي علة الثبوت في الغايب والجواب ان
هذا ليس من باب اثبات اوصاف الغايب بالقياس بل هذا تمثيل
وتوضيح باظهما وتنظير الاستدلال واليه اشار بقوله **وهذا** الذي
ذكرناه من حال الملك الشاهد **توضيح** لدلالة المعجزة **بذكر المثال**
المطابق في دلالته له لا تمثيل وبيان افادتها العلم الضروري عادة كما
افاده المثال المذكور دليلا يتوهم ان المعجزة لا تفيد العلم الضروري عا دة
لا استدلال علي ثبوت حكم او وصف من الاوصاف في الغيب **بقياس**
الغايب علي الشاهد بما ذكر من المثال بمنزلة ما لو قيل الدليل الفلاني
يحصل عنده العلم الضروري بالمدلول عادة فكان بصدد ان
ينكر ذلك من لم يجربه للافادة فيضرب له مثال خواصه كخواص ذلك
الدليل يسلم كل احد افادته العلم الضروري باعتبار امثاله لا بمنزلة
ما لو قيل هذا الوصف او هذا الحكم لجواز الروية يثبت للغايب
كما ثبت للشاهد بجامع كذا ولا يخفي الفرق بين الامرين وان حال المعجزة مع
ما ضرب مثلا كالامر الاول لا كالثاني وذلك ظاهر ثم نبه علي شبهة

المنكرين لدلالة المعجزة لابطالها بعد بيان امكانها ودفعا لاحالتها فقال
فان قيل ههنا انواع احتمال اي هنا احتمالات اربع لايثبت معها اي
لايثبت المقصود مع كل احتمال منها كما لايثبت مع مجموعها الاول من تلك
الاحتمالات ان دلالة الخارق متوقفة علي كون الخارق من الله تعالي
دون غيره ليتنزل منزلة تصديق الله تعالي بالقول اذ لو جاز ان
يصدر الخارق من غيره كان بمنزلة ان يقال اية صدقي ان اتيكم
بخاتم الملك ومثل ذلك الخاتم موجود عند غير الملك فاتي به فلا
يدل ذلك علي ارسال الملك لاحتمال ان الملك منع خاتمه واستعار
المدعي الخاتم من غيره وانما يدل اذ اختص الملك بالخاتم وذلك ظاهر
واذا كانت الدلالة متوقفة علي الاختصاص فلانسلم الاختصاص
لاحتمال ان تستند تلك الامور التي هي خوارق العادة الي المدعي بنفسه
بان يوجدها الخاصية في نفسه بها يؤثر في العجايب المخالفة للعادة
لما تقرر عند الفلاسفة ان لبعض النفوس خواص التاثير كنفس
العاين المائرة في الهلاك بلا مباشرة سبب او يوجدها المزاج
اختص به في بدنه فان للمزاج عند الطبايعيين تاثيرا في ايجاد غرايب
الصور او يوجدها لاطلاع علي بعض الخواص الكاينة في بعض
الجواهر تتاثر عن تلك الخواص غرايب فيستعين بها علي ايجاد
تلك العجايب الاتري الي حجر المغناطيس فانه عند حمله مقابلا
للحديد يطير اليه ذلك الحديد وان كان مركوزا فيما لاينفصل
عند الامتحانات حتي يلتصق به من غير ان يكون فيه موجب
اللصوق فلعل المدعي اطلع علي مثل ذلك فاستعان به علي وجو
الخارق او تستند تلك الخوارق الي الاوضاع الفلكية لما تقرر ان
لكون الفلك علي وضع مخصوص تاثيرا في السفليات فلعل المدعي
اطلع علي ذلك دون غيره فرصد وقت تاثير الفلك في ذلك
الامر الغريب فادعي الرسالة عند ذلك مستظهرا بذلك الاثر
الغريب او تستند تلك الخوارق الي ملك لما تقرر عند الخصوم
ان للملايكة تاثيرات غريبة او تستند الي جني لما تقرر ايضا ان

للجن تاثيرا فوق ما يؤثر في العجايب او تستند الي غير ذلك كالاقترانات
الكوكبية لما تقرر ايضا ان لها تاثيرا في السفليات فاذا احتمل كون ايجاد
الكذب الخوارق من غير الله تعالي بالنظر لهذه الوجوه لم يوثق بدلالته
لعدم الاختصاص علي ما تقدم الثاني من الاحتمالات ان دلالة ما استدل
به مدعي الرسالة متوقفة كما علم مما تقدم علي كونه خارقا للعادة
ونحن لانسلم كون ما استدل به من ادعي الرسالة خارقا لاحتمال
ان يكون ايجاده ابتدا العادة تتقرر بتكرار بعد او يكون تكريرا لما
لايوجد الا بعد دهور وازمان متطاولة كعود النجوم الثوابت الي
نقطة ابتدا دورانها فانه انما يكون بعد دهور وابتدا العادة
لايتحقق معه كون ذلك الشي خارقا لانه عند تكرر امثاله قد يقال
يصير بذلك التكرار معتادا وتكرار الشي ولو بعد ازمان يصيره
معتادا اذ ليس من شرط العادة توالي افراد الموجود الثالث من
الاحتمالات بعد كونه خارقا انما يدل ان لم يمكن ان يعارض ونحن
لانسلم نفي امكان معارضته علي الجزم لاحتمال ان يكون مما يعارض
لوجود القادرين علي معارضته ولكنه لم يعارض اما لعدم بلوغه
الي القادرين علي المعارضة او لمواضعة وموافقة من القادرين
علي ترك المعارضة لاعلاء كلمته رجاء نيل المرتبة عند المدعي اذا
كملت رياسته او لخوف من المدعي او غيره او لقلة المبالات بالمعارضة
لانتفاء الغرض منها او لاشتغال بما هو اهم منها او عورض ولكن
ما عورض به لم ينقل الينا لمانع من النقل مثل عدم حضور من له
داعية النقل او مواطاة علي تركه لرجاء نيل المرتبة والخوف
ونحو ذلك الرابع من الاحتمالات ان دلالة المعجزة انما تحقق
ان كان ايجاده لغرض التصديق به اذ لو كان ايجاده لا لاظهار
الصدق بل لاظهار الدلالة علي القدرة علي خرق العادة كما لو
ادعي مدع امتناع الخارق لم تدل واذا توقفت الدلالة علي
تحقق كون الغرض من ايجاد الخارق التصديق فلانسلم تحقق هذا
الغرض لجواز ان لايكون ايجاد الخارق لغرض التصديق اما لانتفاء

لانكم تجوزون ايجاد الفعل في ساير الافعال كما هو مذهبكم
الغرض عن الايجاد بالكلية **او لثبوت غرض اخر** سوي التصديق
الفعل بمجرد الاختيار لا لغرض يترتب عليه
فلا تدل لانتفاء غرض خصوص التصديق الذي توقفت عليه الدلالة وذلك
الغرض الاخر **كلطف بمكلف** بان بصدد انكار خرق العادة واعتقاده استحالته
وفي ذلك مظنة انكار ما يجب اعتقاده لعموم تعلق القدرة مثلا فاريد لطفه
باظهار ان القدرة شاملة لذلك حتي لا يبقي للمكلف توهم في ذلك **او كاجابة**
دعوة لولي طلب ذلك فاتفق ذلك عند دعوي الرسالة **او تكونها معجزة لنبي**
اخر غير المدعي واتفق حصول ذلك حال الدعوي **او كابتلا للعباد** اي اختبارهم
هل يقفون علي ظاهر حالها من كونها مفيدة لرسالة من ظهرت علي يده
او يستعملون انظارهم في دفع ظاهر حالها فيتوقفون عن العمل بمقتضاها
بتجويز كونها لغير غرض التصديق فيحصل الثواب لهم باستعمال النظر لدفع
الظاهر كما في انزال المتشابه لاعمال النظر لدفع ظاهره فيتاول او يتوقف
او كاضلال لهم اي اغوايهم بذلك الخارق لان مذهبكم جواز خلق الخارق
للاضلال فيجوز كون الغرض من خلقه الاضلال فلا يكون للتصديق ثم
لو سلم كون المعجزة لغرض التصديق فغايته افادتها لذلك الغرض اذ تكون
بمنزلة التصديق بالكلام ونحن لا نسلم انه كونه كذلك ملزوم عليه ما يلزم
ما يلزم في الكلام من كل وجه لصحة نسبة النقص بالخلف في الكلام دون
ما هو امارة عليه **وبعد** تسليم **كونه** اي الخارق المعجز **بمنزلة صريح القول**
بانك ايها الرسول **صادق** في كل ما تبلغ عني لعبادي من كل وجه بحيث يلزم
النقص في الخلف فيه كما يلزم في الخلف في الكلام **فانما يفيد** اي انما تتم
الدلالة بالخارق بحيث يلزم المحال ان لم تثبت دلالته ان تمت بالقول
وانما تتم بالقول **اذا استحال الكذب في اخباره وما ذلك الا بالسمع**
بمعني ان ظهور المعجزة تنزل منزلة القول وانما تتم دلالة القول ان استحال
الكذب فيه فعلا فيطابق وحينئذ يكون ظهور الخارق مطابقا لتنزله منزلة
الكلام في اللوازم التي من جملتها المطابقة لئلا يلزم المحال الذي هو
الكذب ان لم يطابق ونحن لا نسلم استحالته بالعقل حتي يلزم ثبوت
احالته قبل دلالة المعجزة لان احالة النقايص التي من جملتها الكذب انما

يعتمد

يعتمد فيهما علي السمع والسمع لا يثبت الا بالمعجزة والمعجزة علي هذا لا تثبت
دلالتها حتي يستحيل الكذب في الخبر الذي تنزلت المعجزة منزلته ولا يستحيل
الكذب الا بالسمع فجا الدور فلا تثبت دلالة المعجزة للزوم الدور وحاصل
ما تقرر القدح في دلالة المعجزة بامرين احدهما تطرق الاحتمالات السابقة
ومع تطرقها لا دلالة علي ما تقرر انفا وثانيهما ان وجه دلالة المعجزة
تنزلها منزلة الكلام الصادق في حق القديم فلا تدل حتي يثبت الكلام
الصادق الذي تنزلت منزلته وثبوت الصدق بل ثبوت الكلام في الجملة
متوقف علي نفي النقايص ونفيها متوقف علي السمع علي ما هو المعتمد
والسمع موقوف علي دلالة المعجزة فجا الدور لتوقف دلالة المعجزة
علي ما توقف علي ما توقفت عليه وما توقف علي ما توقفت عليه
لا يثبت فلا تثبت دلالة المعجزة فاشار الي جواب ذلك بقوله **الجواب**
اجمالا اي الجواب الذي يشمل جميع ما تقدم ويبطل جميع ما ذكر علي وجه
الاجمال اي لا علي وجه تفصيل كل وجه مما ذكر بجواب خاص به **ان الاحتمالا**
العقلية لا تنافي العلم القطعي بمعني ان حاصل الشبه السابقة ان المعجزة
يجوز عقلا ان توجد ولا يوجد معها العلم بالصدق لان دلالتها علي
الصدق ليست دلالة عقلية حتي يكون العلم بالصدق لازما لادراك
حقيقتها وشروطها ونحن نقول بتجويز العقل انه لا تدل علي الصدق
لا ينافي وجود دلالتها المفيدة للعلم بالصدق بان يخلق العلم الضروري
بالصدق بعد ادراكها اذ غاية ما هنالك ان دلالتها علي الصدق وافادتها
للعلم لما كان عاديا جاز عقلا تخلفها بان لا تخلق ولا يلزم من امكان
انتفا الشي عدم وجوده الابدي الي وجود الممكن الذي تحقق وجوده خارجا
لا يلزم من امكان انتفاه لذاته نفي وجوده خارجا فكذا العلم بالصدق
الموجود اثر تحقق المعجزة لمن شاهدها او نقلت اليه وهو الذي يفيده
دلالتها علي الصدق نقطع بوجوده ضرورة لجريان العادة بتحققه
عندها ولا ينافي ذلك امكان تخلفه لامكان عدم الدلالة بالنظر لذات
المعجزة **كما في ساير العلوم العاديات** فان العلم بان الجبل الفلاني مازال
حجرا وبغداد مثلا مازال في مكانه متحقق عندنا ضرورة مستند العادة

الدوام ولابنا في ذلك امكان تبدل الجبل بالنظر لذاته وامكان انتفائه بدلاد
عن مكانه بالنظر لذاته فينتفي العلم لو انتفا خرقا للعادة والعا مهسل
ان المعجزة جرت العادة بافادتها العلم الضروري بالصدق ونحن جزمنا
ضرورة بافادتها العلم بالصدق فثبت الصدق اذ لا يصير العلم الضروري
جهلا ولابنا في ذلك امكان تخلف العلم عنها لو تبدلت العادة بالنظر
لذاتها اذ لا يلزم من امكان انتفاء الشيء عدم الجزم بعدم وقوعه بل يصح
الجزم بعدم وقوعه ولو امكن انتفاؤه لذاته كما في ساير العلوم العادية وقد
تقدم مثل هذا غير ما مرة ولكن لا يخفى ان هذا الجواب الاجمالي انما تعرض
فيه لدفع الاحتمالات لا لدفع ما ذكر من لزوم الدور وتمامه ان يقال لا نسلم
توقف دلالة الخارق على ثبوت الكلام الصادق وانما يذكر ذلك للايضاح
بل المعجزة تدل ضرورة على حكم مظهرها بصدق المدعي حكما علميا او غيره
فلا دور واما بتحقيق ذلك وتفصيلا اولا بانا بينا بمعنى ان الجواب الاجمالي
هو ما تقدم والتفصيلي هو ان يذكر لكل شبهة جوابها على الترتيب هو
ان نقول اولا جوابا عن الشبهة الاولى وهي ان الخارق يحتمل ان يكون من
غير الله تعالى اما من المدعي بنفسه لخصوصية فيه او غير ذلك كملك
او جني او اقترانات كوكبية فلا تدل لتوقف دلالتها على العلم باختصاصها
بالله تعالى بحيث لا تمكن من غيره والا لم تكن امارة على التصديق اذ لا يكون
امارة الا ما وضعه من بينك وبينه تلك الامارة لانه ما يحتمل ان يضعه
غيره كما تقدم تقريره انا قد بينا في الالهيات ان لا موثر في وجود الكائنات
لا سيما في مثل هذه الغرايب الظاهرة على ايدي الرسل كانفلاق البحر
فرقا كالطود وانشقاق القمر واحيا الموتى سوى الله تعالى فلا يحتمل ان تصدر
من غيره حتى لا يتخيل انها لا تكون قايمة مقام التصديق بالقول منه تعالى
ثم لو سلم صحة تاثير الغير فيها فاحتمال كونها من غيره بالنظر لذاتها
لا ينافي حصول العلم الضروري عندها بانها من عنده تعالى قايمة مقام
التصديق بالقول نظرا لما جرت به العادة في حال المعجزة من افادتها
العلم بالصدق ضرورة لان العادة قد تحصل العلم الضروري الذي يستحيل
انقلابه جهلا مع امكان ان لا يحصل لو انخرقت العادة كما تقدم ذلك

في

في الجواب الاجمالي فبطلت الشبهة الاولى التي هي الاحتمال المذكور وانما قال لا سيما
الخ اشارة الى ان هذه الامور مثل احيا الموتى وانشقاق القمر بينة الاختصاص
بخلاف ما هو من جنس افعال العباد المعتادة وما هو من جنس ما قد
يشتبه بخوارق الملايكة والجن والطلسمات والسحر ونحو ذلك ثم لو تنزلنا
لاعتقاد وقوع تلك الخوارق من غيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا ايجاب بنا
على ذلك التنزل بان مجرد التمكين من تلك الخوارق كاف في الاختصاص
والدلالة بمعنى ان كل من يقر بالالوهية وبثبوت قدرته واختياره تعالى
لكونه يقول ان الافعال لا تصدر عن غيره على تقدير كون ذلك الغير موثرا
الا بان يمكنه تعالى من ذلك التاثير بخلق خاصية التاثير له حتى لو شا
منعه من التاثير امكنه ذلك بسلب تلك الخاصية وغايته ان يكون ذلك
الغير كالة يوجد بها الموجد ليوجد بها ومعلوم انه لا فرق في التخصيص بين ان
يوثر الموثر بلا الة او يوثر بالة من وصف تلك الالة ان في قدرته واختياره
منع التاثير بها عدا بها فتمكينه ذلك الموثر من التاثير في الخوارق عند تحدي
الرسول بها وطلبها من الله تعالى بمنزلة ما لو خلقها له بلا ذلك الموثر
الذي جعله كالواسطة اذ لو لم يستجب له فيها طلب منع ذلك المؤثر من ايجادها
اذ في اختياره وقدرته صحة منعه فان الملك لو قال له من ادعى انه ارسله
خالف عادتك ايها الملك ان كنت رسولا من عندك بان تبرز اليوم الى
الازقة والسوق غلاما من غلمانك الذين لا يعرفون عليه تاجك الذي
لا يلبسه غيرك حتى يراه هولا الذين ارسلت اليهم فخرج ذلك الغلام عليه
تاج الملك دل ذلك على صدقه في كل ما قال عن الملك سوا تولى الملك
الباسه واخراجه الى ما ذكر او امر بعض غلمانه بالباسه واخراجه لان تمكين
الفاعل من ذلك الفعل مع امكان منعه وترك امره بمنزلة توليه ذلك بنفسه
وانما يقدح في الاختصاص بالخارق ان يكون الفاعل مستقلا يمكنه الفعل
والترك من غير امر الملك وتمكينه وذلك واضح وثانيا ان الكلام فيما علم
قطعا انه خارق للعادة بمعنى ان الجواب عن الشبهة الثانية وهي ان
ما سميتموه خارقا يحتمل ان يكون ابتدا عادة فتتقرر بتكرار ايجاده فلا
يختص به مدعيه معجزة او تكون معتادة الا انه لا يقع الا بعد دهور

فلا يختص به ابطل لامكان الدعوي ممن عرف وقته وحضر مرة اخري هو ان نقول
ان كلامنا فيما علم انه خارق للعادة علما ضروريا كاحيا الموتي ونزول القران
الذي اتفق فيه علوم الدنيا والاخرة ببلاغته الخاصة وقلب العصا حية
واشتقاق القمر وفلق البحر فرقا كالطود فانا جازمون جزما ضروريا بانها وامثالها
ليست ابتداء عادة ولا معتادا يتبع بعد دهور واما ما يمكن ان يكون من
المعتاد فليس محلا للبحث فذكره في هذا المقام نصب للمعارضة في غير
محلها على انا نقول فيما يقال فيه يحتمل انه يكون ابتداء عادة هو حال
وقوعه اولا خارق للعادة وبذلك الوقوع تحدي به ومدعيه حينئذ
مختص به فيكون كساير الخوارق في صحة الاعجاز وانما يشارك مدعيه
الغير عند ايجاده مكررا وعند ذلك يكون معتادا لا خارقا وفي ذلك
المكرر به تلك المشاركة لا في الاول فلو احتج بالاول الذي قلتم فيه
انه يمكن كونه معتادا بتكرره بعد تمت الحجة لظهور اختصاص المدعي
به وذلك ظاهر ونقول فيما يقع بعد دهور ان كان له ضابط يعتاد العلم
بوقته بذلك الضابط فليس محلا لكلامنا لانه بنفسه معتاد والعلم به معتاد
وان كان مما لا ضابط له يحقق العادة بعلمه فالتحدي به يتحد بالعلم بوقته
والعلم بوقته خارق للعلم فالتحدي به في الحقيقة يرجع الي تحد بالعلم
بوقته فمن تحدي به كانه يقول اية صدقي ان يعلمني ربي وقت وقوع كذا
واخبركم به فان اخبر به ووقع علم ان الله علمه وقته فيكون معجزة من هذا الوجه
وان المتحدين اي الجواب عن الشبهة الثالثة وهي ان المعجزة يحتمل ان تكون
مما عورض ولم تعارض لغرض كقصد نيل المرتبة عند كمال الرياسة ولا
دلالة حتي يتحقق عدم امكان المعارضة على ما قررتم فيما تقدم او عورضت
ولم تنقل المعارضة لفتور الدواعي عن النقل فيحصل ذلك الجواب ويتحقق
بان نقول كلامنا **فيما علم** علما مسلما ان من تحداهم الرسول **عجزوا** عن
معارضته عجزا واضحا لم تحصل لهم فيه قدرة تمكن المعارضة معها لا انهم
تركوه وفيما علم علما مسلما انهم **مع فرط الاهتمام** بالمعارضة **وكمال الاشتغال**
بها لو امكنت عجزوا وهم روسا من يتخيل فيه امكان المعارضة لكونهم
هم اعلا من يشار اليهم بالقدرة والعلم فيما ينبغي ان يكون من جنس ما اتي

به

به الرسول فاذا تحقق ما ذكر من عجز من شانه ان يصنع غاية الاهتمام لم يرد
ان يقال لعل الخارق تمكن معارضته او عورض ولم ينقل للقطع الضروري
بان عجز الاعلي في ذلك المكان والاكثر اهتماما بدفعه يقتضي عجز الادني منه
وعدم وقوع المعارضة من ذلك الادني واذا لم تكن منهم لم يبق احتمال ان تقع
ولم ينقل على انها لو وقعت لنقلت لتوفر الدواعي على نقل مثل ذلك لاسيما
وفيه ابقاء دينهم وعلو شانهم والمعجزة هذا شانها في عادة الله تعالى من اول
بعثة الرسل الى اخرها فانه انما يظهرها تعالى على ايدي الرسل بين ظهراني
اقوام لهم غاية الاعتنا بما يشبه ان يكون من جنسها ولهم القدرة في ذلك الجنس
وغاية التفاضل والتفاخر فيه بحيث لا يسلمون لمن بدا منه اقل القليل
من ذلك الجنس ولو لم يكن فيه تغييرهم ولا تصغيرهم وافساد دينهم فما
بالك بما يظهر منه ان الاتي به ياتي باقوي مما ياتون ولو مع تضمنه تغييرهم
وتصغيرهم وافساد دينهم فكيف يسلمون مع ان لهم غاية التفاخر بذلك
وغاية الاعتداد في انفسهم بالغلبة وهذا شانه تعالى في بعث الانبيا مع
الامم علم ذلك علما حقيقيا بالاستقرا فلم يبعث في قوم معجزة الا من جنس
ما يتفاضلون على الغلبة فيه ويتفاخرون بالعلو فيه والي هذا اشار
بقوله **ولهذا كانت معجزة كل نبي** من جنس **ما غلب على اهل زمانه** التفاضل
فيه والتفاخر به ليعجز بذلك روساهم فيعجز غيرهم من باب احري فتتم الحجة
ولا يقع اشتباه وذلك **كالسحر في** اهل **زمن موسي** على نبينا وعليه الصلاة
والسلام فانهم كانوا يتفاضلون فيه ويتغالبون في العلو فيه ويتفاخرون
في معرفته ولا يسلمونه لمن ادعاه ولما كان السحر من باب قلب الصور
وتبدل الهيئة بعث الله تعالى موسي على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام
بقلب العصا حية وظهور لون اليد بيضا بياضا نورانيا **وكالطب في** اهل
زمن عيسي على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام فانه كان نهاية عنايتهم
فبعث عيسي بابرا الاكمه والابرص اذ جنس الطب هو ما يترتب عليه البرو
وكالموسيقي وهي حسن الصوت ولذته بالة تقتضيه **في** اهل **زمن داود** على
نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام فانهم نهاية همتهم يتفاضلون فيها
فبعث داود بالزبور فيتلوه باصوات لا يحوم اهل الموسيقا حولها **وكالفصاحة**

في عرب زمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا يتناضلون ويتنازعون
الغلبة فيهما وكانوا لا يملكون انفسهم عند سماعهم من يعارضهم فيهما بل عند بدو
شي منهما ولو لم يتحدهم ولا عارضهم فيهما وكان الرجل منهم يكتب نظما او نثرا
فيطلب المبارات فيه وكثر ذلك فيما بينهم حتى كانوا يكتبون الكلام على
الحيطان طلبا للمعارضة فيه فبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن
وتحداهم باقصر سورة منه فعجز رؤسا البلغا فينبغي استرابة في نفي وجود
من تمكن معارضته بعد عجز رؤسا البلغا ورؤسا اهل كل زمان عن ما ايد
به رسولهم والله تعالى ولي التوفيق والهداية بمنه ولما حصل المهم
هذه الشبهة والتي قبلها كشبهة واحدة في جمع جوابهما بلا ظهور
فصل بينهما حمل الشبهة التي تليهما في المرتبة الثالثة فقال وثالثا
اي والجواب ثالثا عن الشبهة الثالثة وهي ان الخارق لا يدل الا اذا كان
الغرض منه التصديق لا اذا كان شيا اخر على ما تقدم تقريره ان نقول
معنى كون التصديق غرضا ترتبه عادة على وجود الخارق بشروطه
وذلك الترتب كاف في استلزام المعجزة لوجود التصديق فمعنى كونه
غرضا انه مرتب على ايجادها والغرض المنفي عن كل فعل عندنا هو ما يحمل
على ايجاد الفعل بحيث لا يمكن عقلا الا ايجاد الفعل لاجله لا ترتب شي
على الفعل بحيث يلزم ذلك الشي الفعل عادة لا عقلا فانه صحيح وهو
الموجود فيما بين المعجزة مع التصديق وهو محقق في ساير الافعال اذ
لا خفا ولا خلاف في ترتب الغايات على افعاله تعالى وان لم تكن تلك
الغايات اغراضا موجبة للفعل فانه تعالى اوجد الانسان ليثيبه او يعاقبه
واوجد الشمس لفوايدها من الضوء والحرارة ليبيس الحبوب وغير ذلك
واوجد القمر ليتحقق به عدد الشهور والحساب وغير ذلك فحينئذ نقول
ان اردتم بنفي الغرضية عن التصديق انه لا يجب من اجله الفعل الذي هو
المعجزة فنقول بموجبه ولا يستلزم نفي افادة الخارق للتصديق وهو ظاهر
وان اردتم انه لا يترتب على الخارق الذي هو المعجزة فلا يستفاد من الخارق
لان ما لا يترتب على الخارق يصح وجود ذلك الخارق اولا دونه فلا يلزم من
وجود الخارق وجوده منعناه وسند المنع ان افعاله تعالى تترتب عليها

غايات

غايات وان لم تكن اغراضا فكون التصديق غاية فيدل وجود الخارق على وجوده
فيكون صادقا ونعني بالترتب ترتب ظهوره والعلم به والا فهو كلام ازلي لا يترتب
وهذا على التنزل للمواخذة بظاهر لفظ الغرضية والا فنحن لا نسلم توقف الدلالة
من الخارق على ما يسمى غرضا اصلا لانا ندعي سوي انها اي المعجزة تدل على
تصديق قايم بذاته تعالى سواء كان ذلك التصديق غرضا من ايجاد المعجزة
بمعنى ترتب علمه على ايجادها او لم يكن غرضا بل خلقت لتدل على التصديق
كما خلقت الادلة الدالة على مدلولاتها من غير ان تكون المدلولات اغراضا
من خلقها وان سميتم ترتب العلم بالمدلولات اغراضا من غير ان يوجبه الفعل
عقلا فلا حجر في التسمية وبقولنا ان ترتب العلم بالصدق يعلم قرب معنى
المستدرك وهو قوله على انا الخ مما قبله واذا تحقق ان مرادنا بكون
الغرض من المعجزة هو التصديق ترتب العلم بتحققه عليها ودلالتها عليه
لم يرد ان يقال لعل المعجزة لا لغرض كما هو جايز في مذهبكم او لغرض
اخر غير التصديق لانا نقول دلالتها على التصديق وترتبه عليها ضروري
بعد استكمال شروطها ونفي الغرضية لا يوجب عدم الدلالة وعدم
الترتب عادة فان قيل التصديق كلام صدق به الصادق وثبوت
الكلام مطلقا متوقف على السمع والسمع متوقف على دلالة المعجزة
على الصدق ودلالتها متوقفة على ثبوت كلام مصدق فجاء الدور
لدلالة توقف المعجزة على ما توقف على وجودها وما توقف وجوده
على وجودها توقف عليه لا يتحقق وجوده فلا تتحقق دلالة المعجزة
قلنا لا نسلم توقف دلالة المعجزة على وجود الكلام الصادق ولا على
وجود الكلام مطلقا لان وجه دلالتها تنزلها منزلة الكلام المصدق
في افادة العلم بالصدق وتنزل الشي منزلة الشي لا يقتضي توقف
وجود احدهما على وجود الاخر وغاية ما هنالك ان احدهما يفيد ما يفيده
الاخر ولو عند عدمه لا توقفه عليه في الوجود وقد تقدم نحو هذا
وذكرناه لما يترتب عليه لا يقال التصديق بالكلام الصادق لا يكون
كالتصديق بما تنزل منزلته في لزوم المحال بانتفاء الصدق لان التصديق
بالكلام الصدق الازلي يلزم من انتفاء الصدق معه انتفا الازلي والتصديق

ما تنزل في الدلالة منزلته من الافعال لايلزم من انتفاء الصدق معه انتفاء ازلي
بل انتفاء دلالة حادثة ولا استحالة عقلية فيه لانا نقول التصديق بالمعجزة
معناه ان يخلق امر يعلم عنده علما ضروريا ان الله ارسله بمعنى انه حكم عنده
بصدقه حكما يرجع الى اوصافه اما بالكلام القديم او بالعلم بانه صادق
او بارادة انه لا يخلق فيه الا الصدق وبهذا تحقق انتفاء الدور في دلالة
المعجزة على الكلام لان المعتمد اخذ ثبوت الكلام من السمع ووجه الانتفاء
ظاهر لانها تفيد الصدق لا بشرط التصديق بالكلام والعلم الضروري
لا ينقلب جهلا فيلزم من انتفاء الصدق انتفاء التعلق الازلي الذي
لا يتبدل فتكون دلالة المعجزة عادية معناه انها تفيد علما ضروريا
بما تحقق ان انتفاءه محال فاذا ثبت صدق الرسول بحكم المرسل
بانه صادق حكما ازليا لا يصح تبدله فاذا اخبر عنه بانه متكلم صادق
سميع بصير وجب اعتقاد ذلك فالمعجزة يثبت بها عادة علم بامر لا يجوز
العقل انتفاءه وهو الحكم القديم ويثبت بالتصديق بها ثبوت الكلام
وكونه صدقا بلا دور ولا توقف ويتضح لك ذلك بالتمثيل فانه لو جاءنا
انسان من عند ملك من الملوك وادعى انه يعرفه ويخالط احواله
وزعم انه ارسله ليعلمنا امورا عنه ويعلمنا ان تلك الامور ثابتة حقيقة
عند ذلك الملك واعلمنا الرسول ان كل ما جاء به من عنده حصل له به
العلم الضروري من عند ذلك الملك فقلنا له وهو بمرأى منه ومسمع
ارنا منه اية تدل على صدقك فقالوا ايها الملك هولاء طلبوا مني اية
تصدقني في كل ما ادعيت وانت تسمع ما ادعيت وتعلمه فان كنت صادقا
فاخلع ثوبك الاصفر والبس الاحمر ثم اخلع باثره ذلك الاحمر والبس
الاخضر ثم اخلع الاخضر والبس الابيض وانا ما ارسلت من عندك الابا
يعلمون انه حق حقك عليهم وله فيه نجاة من سخطك ونفع باحسانك
ومع ذلك لم يكتفوا ففعل الملك ذلك بمرأى منا ومسمع فان من العادة
المقررة ان يحصل العلم الضروري لنا ولكل من شاهد هذه الحالة
ان الملك حكم بصدق هذا المدعي في نفسه ونعلم ذلك من غير توقف
على علمنا ان له كلاما او لا كلام له كما لو كان ابكم والحكم بالصدق الذي

استفدناه

استفدناه بتلك القرينة حكم نفساني يحتمل ان يكون هو يرجع الى العلم
بالصدق او الكلام به او غير ذلك فاذا فرض ان ذلك الحكم لا يصح الا ان يكون
مطابقا كما هو في شأن العلم القديم والكلام النفسي التابع له فلو لم يصدق
الرسول لزم انقلاب العلم الضروري جهلا ضرورة ان الحكم ان كان علما
بثبوت الصدق او كلاما تابعا له او نحو ذلك استلزم الصدق فلو انتفى
الصدق انتفى ذلك الحكم فينقلب العلم جهلا لان ما علمناه غير مطابق
ويحصل لنا بتلك القرينة ايضا ان ذلك الحكم ليس خديعة ولا مكرا
ولا اضلالا وان كان ذلك الملك من شأنه فعل ذلك الخديعة وعدم المبالاة
باضلال الرعية لان ذلك لا ينافي حصول العلم الضروري بخلافه
للقرائن وبهذا يعلم ان الدلالة بالمعجزة لا تتوقف على سبق العلم بالصدق
فاذا حصل العلم بصدقه تمكن لنا ان نقول له هذا الملك هل هو متكلم
او لا وهل هو صادق دائما وما كلامه هل هو لغة كذا او كذا او الجميع فاذا
اجاب بانه متكلم صادق ويتكلم بجميع اللغات او بعضها حصل لنا
حينئذ العلم من جهة المعجزة بما اخبر به اخرا من ثبوت الكلام والصدق
فيه بلا دور ولا توقف ولا شك ان حال المعجزة اقوى من هذه الحالة
لامكان ان لا يعلم الملك المفروض بعض ما ادعى رسوله او يغفل عنه
بخلاف حال مولانا مع رسله جل جلاله وههنا وجهان اخران في تحقيق
الدلالة على ثبوت ما اخبر به الرسل في نفس الامر سواء كان خبرا بشيء او
تكليفا من التكاليف احدهما ان الرسل لا يدعون ان ما اتوا به مظنون
او معتقد بلا برهان يقيني وضرورة ولذلك قال نبينا صلى الله عليه
وسلم على ما امره به ربه هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا
ومن اتبعني واذا كان مدعاهم ان ما اتوا به يقيني عندهم فالمطلوب
بالمعجزة وغيرها حصول العلم الضروري لنا بانهم عالمون بما اخبروا
به لا انهم ظانون او معتقدون ودعواهم على هذا الوجه الى ان لنا
علما بما لا تعلمون فقلدونا فاذا قامت قرائن افادتنا صدقهم في انهم
عالمون بما اتوا به وانه حقيقي وجب كونه حقا والا انقلب العلم الضروري
جهلا والمخبر اذا اخبر عن نفسه بالعلم بشيء يفيدنا عادة العلم بصدقه

فيما اخبر به عن نفسه قراين من جملتها عدم ظهور الكذب عليه يوما ما كما
قال هرقل في نبينا صلى الله عليه وسلم علمت انه لم يكن ليذر الكذب
على الناس ويكذب على الله تعالى ومنها ظهور كرامته وفضيلته وصلاح
واعزاز الاله له بكرامة المحبة والتعظيم وجعله جاريا على اوصاف
الصلاح العقلية المجمع عليها كما في اخلاق النبي صلى الله عليه وسلم
ومن جملة اغواره له وموافقته وتقريبه له مع تلك الاستقامة خلق بينا
الخوارق المطابقة لدعواه النازلة منزلة صدقت فان التصديق وان
كان بالامارة من الاله الرحيم الذي لا يداري ولا يرائي ولا يسئل عما يفعل
ولا يحتاج لمخلوق اصلا مما يفيد اليقين بصدق الرسول في قوله اني عالم
بما اتي به لا ظان ولا معتقد فاذا حصل لنا العلم الضروري بالقراين التي
من جملتها المعجزة ان الرسول صادق فيما اخبر به عن نفسه وهو قوله
انا عالم بكل ما اخبرتكم به وعالم بثبوته في نفس الامر وجب تقليده
في ذلك لكونه حقا في نفس الامر والا انقلب علمنا بعلمه وعلمه
بما كان جهلا وهو محال فيخبرنا حينئذ بالتكاليف وان المكلف متكلم
صادق سميع بصير وربما ينبني على هذا صحة تقليده في ثبوت
الوحدانية ايضا لعدم توقف تصديقه بالقراين في اخباره انه عالم
بما اخبر على سبق العلم بالوحدانية وهذا الوجه بديع نافع لجميع الشبه
ولم ار من قرره هكذا واحوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم تدل على
انه سبيلهم لانهم قلدوه صلى الله عليه وسلم في علومه من كل وجه
بعد علمهم انه عالم بما لا يعلمون فتامل والله الموفق بمنه وكرمه
وثانيهما ان التصديق بالفعل ينزل منزلة التصديق بالكلام ومعلوم
ان تصديق الكاذب بالكلام كذب فيكون التصديق للكاذب بالامارة
المتنزلة منزلة الكلام كذب فان قلت قد قيل له اخرج زيدا ام لا او قال بالاشارة
نعم اولا وليس لذلك برسم بسمة النقيصة التي هي الكذب كما لو كذب
في الكلام والنقص عليه تعالى سواء كان كذبا او غيره محال باجماع من العقلا
اذ لا يكون مخلوقه اكمل منه الا ان هذا الوجه ربما يستضعف بانه لا يلزم
من كون الشيء نقصا في الشاهد كونه كذلك في الغايب ولما بسطنا الكلام

هنا

فهنا لكون المحل خليقا بذلك زدنا هذا الوجه تقوية وقد تضمن هذا الكلام
الذي قررنا به هذا المحل نفي صحة ظهور المعجزة على يد الكاذب لقصد
الاضلال واليه اشار بقوله ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب وان
جاز عقلا معلوم الانتفا بمعنى انا نقول رابعا في الجواب عن الشبهة الرابعة
وهي ان المعجزة اذا لم ترتبط عقلا بالعلم بالصدق كما هو مذهبكم المعتمد
جاز عقلا ظهورها على يد الكاذب فمن يؤمنكم ان من ظهرت على يده
ليس بصادق فاين الجزم بصدقه بما ان ظهور المعجزة على يد الكاذب
وان جاز عقلا عندنا لا يلزم منه ان لا نعلم ان من ظهرت على يده صادق
لان جواز الشيء لا يقتضي عدم العلم بانتفائه فنحن نعلم قطعا انها لم
تظهر على يد الكاذب قط لاقتران وجودها بصدق الاتي بها عادة
كساير العلوم العادية الضرورية وانقلاب العلم جهلا محال وانما
تظهر على يد الكاذب لو انخرقت العادة وحينئذ لا يوجد العلم الضروري
بصدقه وانما يوجد تكذيبه او ظن صدقه او اعتقاد انه صادق
اعتقادا غير مطابق والفرق بين العلم الضروري المعتاد والاعتقاد
ان الاول لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله هذا بالنسبة الى انفسهما
واما بالنسبة الى الموصوف بهما فالوجدان والذوق فالذي يؤمننا
من كونها ظهرت على يد الكاذب علمنا علما ضروريا ان الاتي بها
صادق ثم ان الاتفاق لم يقع منا على انه دلالة المعجزة عادية وهذه
الشبهة انما يتوجه ايرادها فيحتاج الى الجواب عنها على مذهب من يجعل
دلالتها عادية واما على مذهب البعض منا وهو من قال ولالتها
عقلية فهو يقول باستحالته اي استحالة ظهورها على يد الكاذب
والا انقلب الدليل اليقيني شبهة وانقلب ما يلزمه من العلم جهلا فلا
ترد الشبهة ولا يفتقر الى الجواب عنها على مذهبه ثم القايلون بكون
دلالة المعجزة عقلية اختلفوا في ماخذ اللزوم العقلي بينها فالشيخ
الاشعري منهم فيما روي عنه يقول انها لم تكن عادية لافضاء اي لافضاء
كونها عادية بحيث يصح ظهورها على يد الكاذب الى التعجيز عن الدلالة
بمعنى ان ذلك يفضي الى نسبة العجز الى محل القدرة القديمة اعني العجز

عن اظهار الدال على صدق دعوى الرسالة لكن العجز عن ممكن ما محال وهو
ووجه الاقتضا انه لا دلالة على النبوة بالمعجزات اتفاقا فلو كانت عادية
بحيث يمكن ان لا تدل كما لو كانت على يد كاذب لم يصح وجود دليل عقلي
على صدق مدعي الرسالة لكن وجود الدليل على الصدق من جملة
الممكنات ولا يكون الا المعجزة فلزم ان تكون دليلا عقليا على الصدق
لئلا يلزم امتناع ممكن ما على القدرة وهو عجز محال ولكن هذا التوجيه
لا يخلو عن ضعف لان قوله لا يكون الدليل على الصدق الا المعجزة ممنوع
لجواز ان يكون في الغيب دليل اخر لو شاء القادر تعالى لاظهره ووقوع
الدلالة بالمعجزة لا توجب امتناع غيرها ثم لو سلم ان لا دليل سواها
فلا يسلم لزوم كون دلالتها عقلية لصحة ان لا يكون للشي دليل عقلي
اصلا وذلك بان لا يكون بينه وبين غيره ربط عقلي لذاته فلا يلزم
من عدم اظهاره استحالة اذ لا تتعلق القدرة الا بالممكن واثبات
الربط العقلي لذات الشي مع نفي حقيقته له محال وغاية ما يلزم في
صحة العلم ان يكون متعلق العلم الحادث به يخلق العلم به ضروريا
عند سبب عادي او بدونه والامام الرازي ممن جعل الدلالة عقلية
كغيره ممن تبعه يوجه بماخذ اخر اشار اليه بقوله او لان الصدق لازم لها
بمعنى ان كون دلالة المعجزة عقلية اما لما تقدم كما هو عند الاشعري واما
لان الصدق لازم لوجودها شرطه كما هو عند الامام بحيث متى
تحققت في الخارج تحقق الصدق وذلك بمنزلة لزوم العلم لاتقان الفعل
اذ من اتقن الفعل بان اتى به على وضع جميل مع ترتب حكم اجزائه
ومجموعه على ايجاده افاد ذلك وصف المتقن بالعلم افادة عقلية بربط
عقلي كما تقدم في برهان العلم فكذا المعجزة اذا وجدت وجد الصدق
فيكون اللزوم بينها وبينه عقليا وفي هذا الماخذ ضعف ايضا لانا لو
قدرنا ان الاتقان بينه وبين العلم ربط عقلي علم من ذلك كون الربط
بين المعجزة والصدق كذلك اذ لا يلزم من تحقق لزوم عقلي بين امرين
متباينين لامرين اخرين تحققه بين ذينك الاخرين اذ لازم المباين
لا يلزم ان يكون لازما لما باينه والجمع بين المسئلتين بان العلم يوجد

عند

عند الاتقان كما ان الصدق يوجد عند المعجزة لا يفيد كون اللزوم عقليا
فيهما لان وجود الشي عند الشي اعم من الوجود اللزومي العقلي والاعم
لا يدل على الاخص على انا لا نسلم ان الربط بين الاتقان والعلم من حيث
انه اتقان عقلي لصحة ان يكون عاديا ايضا وانما يكون عقليا ان
لوحظ من حيث اختيار حاله دون حال التتبع فيكون من باب الدلالة
على العلم بالاختيار وهو باب اخر واما لو لوحظ نفس وقوع الاتقان
جاز ان يكون اتفاقيا عاديا فافهم والماتريدية ممن جعل دلالة المعجزة
عقلية ماخذهم لزوم السفه بزعمهم على تقدير كونها عادية واليه اشار
بقوله او لان التسوية بين الصادق والكاذب في جواز ظهور المعجزة
على يد كل منهما وهو اللازم على كونها عادية سفه لا يليق بالحكيم فوجب
كونها عقلية ويضعفه ان السفه لا يتصور في جانب الاله اصلا لانه
فعل ما جهلت عاقبته عند الفاعل او علمت وكانت ضررا فارتكبه تعجيلا
للمسرة العاجلة التي لا تفي بالمضرة الاجلة وهذا لا يتصور في حق الاله
تعالى والحكمة الواجبة له تعالى جريان افعاله على ما كانت عليه
في علمه وارادته مع علمه بدقائقهما سواء اضرت العباد اولا وقد تقدم
مثل هذا غير مرة ثم نبه على جواب اخر عما ورد من كون الدلالة
بالمعجزات تتوقف على وجود الصدق في الخبر المتوقف على دلالتها
وقد تقدم تحقيق الجواب عن ذلك الا ان هذا الجواب اتى به في المرتبة
الخامسة من الاجوبة على ما اقتضاه سياقه فقال والجواب
خامسا عما قيل في اعتبار الصدق في وجود دلالة المعجزة من لزوم
الدور انها اي المعجزة تفيد العلم بالصدق اي بصدق الاتي بها
من غير لزوم الدور وذلك ان لزومه انما يتخيل بناء على ان ما نزلت
المعجزة منزلته هو الكلام الخبري الصادق فربما يقال لا يثبت صدق
الخبر الا بالسمع والسمع متوقف على دلالة المعجزة المتوقفة على صدق
الخبر فجا الدور وقد تقدم بسطه وجوابه من وجه اخر بما لا مزيد عليه
ونحن لا نسلم ذلك بل الذي نزلت منزلته هو الكلام مطلقا من غير افتقار
الى اعتبار اخبار من الله بان ايما الرسول صادق فيما يبلغ عني والكلام

لا الخبري لم يتخيل لزوم الدور في دلالة المعجزة وكونها تفيد الصدق
وطلقا يم الانشائي فاذا صح لنا ان دلالتها علي الصدق بالكلام الانشائي
لا الخبري لم يتخيل لزوم الدور في دلالة المعجزة وكونها تفيد الصدق
لانها اذا وجدت بشرطها تنزلت
تنزلها منزلة الكلام الانشائي معناه انها اذا وجدت بشرطها تنزلت
من مظهرها **بمنزلة ان يقول** للرسول **جعلتك رسولا** الي اوليك
وهذا بمنزلة جعلتك رسولا آكده به تفسيرا
وانشات الرسالة فيك لمعني الانشا هنا وانه بمعني انشا الرسالة وايجادها لابمعني افعل
مثلا وبه علم ان اللفظ وان كان خبرا صيغة فالمراد به انشا كانشا
الوكالة بلفظ وكلتك وانشا البيع بلفظ بعت وحاصل ذلك ان
البحث انما يرد ويتخيل اذ كان الكلام الذي تنزلت المعجزة منزلته
اخبارا غيره اذ يقال لا تصح الدلالة حتي يتحقق صدق الخبر واستحالة
الكذب وذلك انما يثبت بالسمع المتوقف علي دلالة المعجزة ووجه
ذلك انه اذا لم يتحقق الصدق احتمل الخلف في مدلول المعجزة كما
صح في مدلول الكلام الذي لولاه ما تحققت الدلالة واما ان كان الكلام
الذي بواسطته دلت المعجزة انشا والانشا ليس معروضا للصدق
والكذب لم يحتج لتحقيق الصدق اولا هذا ابسط ما اشار اليه وفيه
بحث لان المعجزة ان توقفت دلالتها علي العلم بوجود الكلام وان
كان انشا ورد ان يقال لا يثبت مطلق الكلام الا بالسمع المتوقف علي
دلالة المعجزة فان دفع الفضل عن ذلك بان المعجزة لا تتوقف علي
العلم بوجود الكلام لانه يفيد العلم الضروري بان مظهرها حكم
بعلمه او بكلامه النفسي او بارادته خلق العلم الضروري في المرسل
اليهم انه رسول وان كل ما اتي به حق فلا فرق حينئذ بين فرض الكلام
الذي تنزلت المعجزة منزلته انشا واخبارا فلم يغن تقديره الكلام
انشا عن تقديره اخبارا علي ان كون الكلام انشا في الازل اوفيما
لا يزال فيه صعوبة لان الانشائية تشعر بالتجدد المحال في الكلام
الازلي والتحقيق في هذا المقام الذي لا مزيد عليه كما اشرنا اليه
هنا وبسطناه فيما تقدم ان دلالة المعجزة لا تتوقف علي العلم
بوجود الكلام وانما بذكر الكلام مهنا للبسط والافهام وانما مفادها

ان

ان مظهرها حكم حكما جازما بان هذا رسولي وكل ما بلغ اليكم فهو عن اذني
وهذا المعني تتقرر به الدلالة ولو لم يعلم ان ثم كلاما صادقا اولا سوا رد
ذلك الحكم الجازم الي العلم بصحة كل ما يقول اوالي الكلام النفسي المتعلق
بذلك اوالارادة ولهذا يصح اظهار الامارة التي يضرب بها المثل في
الشاهد للمعجزة ممن هو ابكم في نفس الامر ووجه استفادة العلم في حق
القديم ان اظهار المعجزة لما كان مفيد الحكم علما كان اوغيره بان الصدق
متحقق وقد اخبر الرسول بانه كلاما صادقا وجب كونه كذلك
في نفس الامر اذ لا يصح تبدل الحكم العلمي او الارادي اوغيرهما
واين الرسول انما اخبر بثبوت الكلام والصدق بعد ان حصل له
العلم الضروري بذلك وحصل لنا نحن العلم الضروري من قراين
احواله من المعجزة وما يجري مجراها انه صادق في ثبوت العلم الضروري
له فوجب ثبوت المسموعات كالكلام والسمع والبصر فافهم وقد
بسطت هذا فيما مر وكررته هنا لاحتياج المقام لذلك والله الموفق
بمنه **خاتمة** في بيان ما يكون دليلا علي النبوة علي الاطلاق
وما يختص بمعين **طريق اثبات الرسالة علي الاطلاق** بحيث لا يختص
اثباتها به بغير النبي الاول ولا بشخص معين بل يكون اثباتها
به حجة **علي المنكرين** لنبوة نبي من الانبيا ايا كان ذلك النبي سوا
كان هو الاول اوما بعده **هو المعجزة لا غير** هذا بمعني ان الطريق
في ذلك هو المعجزة لان الاثبات بها يطرد في كل نبي ويفيد من
كل انسان ولا يجد المنكر سبيلا بعد تحققها بشروطها الي انكار الرسالة
قال امام الحرمين لا طريق في اثبات الرسالة الي المعجزة لان
ما يحاول اثبات الرسالة به لا يخلو من ان يكون معتادا اولا
فان كان معتادا لم يدل للاتفاق علي ان المعتاد يستوي فيه
الصادق والكاذب فان قال انسان مثلا اية صدقي طلوع الشمس
قال اخر وانا كذلك وان لم يكن معتادا فلا يدل ما لم يقترن
بالتحدي ليكون معجزة لانه اذا لم يقترن صح وقوعه لا لاظهار
صدق احد للاتفاق علي جواز وقوع الخوارق علي الاطلاق

وهذا الكلام ظاهر الحصر وانه لا ثبوت الا بالمعجزة ويرد عليه جواز خلق العلم الضروري
بثبوتها وان النبي الثاني فما بعده اذا ثبتت نبوة من قبله جاز ثبوت نبوة
ذلك الثاني فما بعده باخبار الاول ولهذا حمل المص كلامه على ان مراده ان
الطريق الذي يعم كل نبي حتى الاول ويكون معتادا هو المعجزة فحينئذ لا ينافي
ما قال ثبوتها لغير الاول ولا ثبوتها عند من لم يحتج للمعجزة للعلم الضروري
والى هذا اشار بقوله **ولا ينافي** ما ذكرنا ان الطريق المعتاد العام هو المعجزة
ثبوتها بخلق العلم الضروري بها عند بعض الافراد كما في حق الصديق
رضي الله تعالى عنه فانه لم يطالب بالبرهان لحصول العلم الضروري
له بذلك اما بقرائن قامت عنده او بدون ذلك **او ثبوتها باخبار من نبي**
ثبت نبوته بالمعجزة اولا فيصل الاثبات منه **الى نبي اخر** بعده او اخبار
من كتاب تقررت نبوة من اتى به بالاخبار من النبي كاخبار موسى
على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام بنبوة هارون ورسالته
وبنوة يوشع والاخبار من الكتاب كنصوص التوراة والانجيل في نبوة
نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لو لم يكن سواها كفت والحاصل
ان ما ذكره امام الحرمين محمول على المنهج المعتاد في الاثبات وعلى
ما يعم كل نبي حتى الاول وثبوتها بالعلم الضروري واخبار الرسل
والكتب لا ينافي ذلك وبقولنا المعتاد يندفع ان يقال ما المانع
من ان يكون في الغيب دليل على الرسالة عقلي او عادي غير المعجزة
لو شا الله تعالى لاظهره فان دايرة العلم اوسع من ذلك فافهم

المبحث الثالث في تقرير الفلاسفة لمعنى النبوة والشرع
وكون ذلك بتمثل الملك وفي تقريرهم وجه الحاجة الى النبوة فانهم
يقررون ذلك على وجه مخالف لما علم من الدين بالضرورة لان ما قرروا
على ما سيتضح في كلام المتن حاصله تحقيق ما ينتظم به امر المعاش
ويبقى به النوع الانساني وامر المعاد لان المعاد عندهم معنى غير ما تقرر
شرعا وبنوا ذلك على وجه ليس فيه نزول الملك بالوحي حقيقة
وذلك غير ما علم من الدين بالضرورة من ان الوحي بنزول الملك حقيقة
بالفرايض للاستعداد لامر المعاد الذي يتضمن الجنة والنار الحسيتين

لامجرد

لامجرد المعاد الروحاني على ما هو مذهبهم المعلوم ولا لمجرد اصلاح العيش
الدنيوي **قال الحكما** في بيان وجه الحاجة الى النبوة **ان الانسان** مدني بالطبع
بمعنى انه **يحتاج في تعيشه الى اجتماع مع بني نوعه والى تشارك في التعاون**
على تحصيل ما يحتاجون اليه في امر المعيشة من الغذا الموافق لبقاء الحياة
ومن اللباس المانع من الحر والبرد المهلكين عادة عند انتفا ما يقيهما ومن
المسكن الذي لا يستقيم العيش ولا يكمل بدونه بل ربما ادى عدمه الى
الهلاك من كثرة ورود ما يضر بالبدن عند عدمه من الامطار والارياح
وغير ذلك ومن السلاح لدفع الموذيات من الاعدا والسباع فان هذه
الامور ومكملاتها تكميلا كماليا كحسن المسكن وسعة اللباس او ضروريا
كميزاب الدار وما يخاط به اللباس وما يطيب به الغذا لا يقوم بها الافراد
لضعف القوة الانسانية عن القيام بالجميع علما وعملا بمعنى ان علم
جميع الصنايع ليس معتادا وكذا القدرة على جميع الاعمال وعلى تقدير
اتفاق القدرة على الكل لفرد واحد لا يطرد ذلك في كل فرد ثم لو
سلم امكانها علما وعملا فلا يمكن قيام الفرد الواحد بالجميع ولو
لنفسه عند عروض الحاجة الى عدة منها في ان واحد اذ لا يمكن الجمع
بين اشغال دفعة بل لا بد من التعاون بان يخبز هذا لذاك مثلا
ويحرث ذاك لهذا ويبني هذا لذاك وينسج ذاك لهذا واذا تقرر
ان افراد النوع تحتاج الى معاونة بعضها بعضا في امر المعيشة ليبقى
النوع فمعلوم ان التعاون يتضمن اعمل لي اعمل لك واعمل لي اعطك اجرا
او مكني من مالك بما ينفعني امكنك من مالي بما ينفعك **ولا** يتم حينئذ
ذلك التعاون **الا بمعاطاة** مالية بان يعطي هذا لهذا ثوبا يلبسه
مثلا ليعطيه الاخر عرضا يقتنيه ويركبه او عينا يتوصل بها
الى غرض او معاطات عملية كاعمل لي هذا اعمل لك هذا **او المعاوضات**
وهي بمعنى ما قبلها لان المعاوضة اما في الاعمال كانسج لي اخرز لك
او في الاموال كاعطني هذا المال اعطك ذاك او فيما بينهما كاعمل
لي اعطك مالا وتلك المعاطات والمعاوضات لما كان الغرض منها
والمال استخدام واكتساب مال ينفع وكثير من النفوس تريد ان

يحصل لها ذلك بلا عوض منه او بعوض بخس ليتم انتفاع الناس اليه مجانا
واموالهم اليه استكثارا وذلك يحصل بالظلم والغش والتعدي غالبا
وربما يكون ذلك ولو مع العلم بان ذلك ظلم وربما يكون مع توهم انه
مما ينبغي للعاقل ليفوق ابناجنسه بذلك في الانتفاع ويتمتع من اموالهم
واعمالهم بما لا يتمتعون والنفوس لا تسلم فيما تظلم فيه وذلك يودي
الي الهرج والتهالك والعداوات المفنية احتاج الناس فيها الي نفي
الهرج والتعدي فلذلك تفتقر معاملاتهم كي تستقيم فلا تودي
للهرج بينهم الي قانون اي ضابط علمي متفق علي صحته وترتب
الصلاح علي العمل به بحيث يعلمون ان خلافه جهل وظلم فلا يفتر
الجاهلون منهم ولابد معه من مجتهد ينفذه ليلا يتعدي الظالمون
بمنع نفوذه بينهم ومن المعلوم ان تسليم القانون من الكل علما وعملا
بحيث يعترفون بكونه مقررا علي ما ينبغي لا يكون حتي يحمون ان
واضعه منهم مميز عن الاخرين من ابناجنسه بخصوصية يستنم
بها ويتبل من اجلها مايرد من قبله وبذلك يذعنون لقهره في تنفيذ
القانون ولصحة حكمته بحيث لا يبحثون ولا يعارضون لانه ان لم
يختص تسارعت النفوس للرد عليه اذ كل امرئ معجب برايه نافر
عن شفوف من يراه مثله في علم وعمل وتلك الخصوصية هي المعبر
عنها في لسان اهل العلم الانساني بالمعجزة ولذا كان لابد لواضع
القانون والمصلح المستند لقهره لابد ان تكون بحيث لا يمكن ادعاوها
لغيره والا ساواه ذلك الغير وانما تكون بتلك الحيثية ان اختص
بها من خالق الكل لان الغالب الذي لا يعارض وتلك الخصوصية هي
المعبر عنها في لسان اهل العلم الاسلامي بالمعجزة واذا كان لابد
لواضع القانون المصلح المستند له بقهره من اية اي علامة يختص
بها من خالق كل شي لاجل انها ان كانت كذلك تقتضي الاقرار بشئونه
وفضله علي الكل حيث خصه اله الكل بها وتقتضي الانقياد منهم
الي العمل باموره والتسليم لقهره في تنفيذ القانون القايم بالعالم
فهنا ثلاثة امور واضع القانون وهو الشارع والقانون وهو

الشرع

الشرع والخصوصية وهي المعجزة الدالة علي تقديمه وتفضيله وانما شرط ظهور كونها
من خالق الكل لان النفوس كما اشرنا اليه مجبولة علي التسليم فيما تعلم انه لا تعلق
اليه وتقديم من تعلم تقديم الاله له وانما يكابر في مثل هذا قليل من العباد كابليس
اللعين واضرابه وهذا تقريرهم في الحاجة الي النبي ولا يخفاك ان الحاجة اليه في
المعاش الدنيوي من غير تعرض هناك الي المعاد الشرعي والتكاليف التعبدية
مثل الصلاة والصيام وفي ضمن ما قرروا انه لابد له من اية ومعجزة ثم نبه علي
تقريرهم في المعجزة التي تضمن كلامهم الحاجة اليها فقال وهي اي تلك الحاجة
الاية التي هي معجزة وخاصة بواضع القانون وهي الشارع المسمى بالنبي
تكون له باعتبار قوتين فيه قوته الانسانية وهي العقل وقوته الحيوانية
وهي المحركة والمسكنة فاما التي تكون له بحسب القوة الانسانية فهي
الاطلاع علي المغيبات اطلاعا لا يكون لغيره عادة ويكون له ذلك الاطلاع
الخاص لاتصال النفس اي نفسه بعالم الغيب اي بالعالم العلوي من العقول
والنفوس السماوية فانما لتجردها من الشواغل المانعة من الادراك التي
هي في السفليات عالمة بذواتها وعالمة بالصور التي هي اسباب في حصولها
في العالم السفلي وذلك ان الحكما يرون ان العقول العلوية والنفوس السماوية
المعبر عنها في لسان الشرع بالملايكة انتقشت فيها صور الكاينات في عالم
العناصر حاضرها وماضيها وايتها لا سيما العقل الفعال الذي هو عقل فلك
القمر مع اعوانه لانه اشد مباشرة للتاثير في السفليات وان كان غيره سببا
فيه وهو سبب في السفليات قالوا فاذا كان كذلك لا يبعد ان يكون لبعض
النفوس الارضية كما علم ذلك في الانبيا والاوليا اتصالا بالعلويات اي استعداد
كامل لشدة صفايها من كدورات الشهوة والميل للعالم السفلي الظلماني
ويحصل ذلك بقوة التوجه للعالم العلوي والاعراض عن السفلي فتكون
تلك النفس في مقابلة الارواح السماوية كالمراة المجلوة المقابلة للشمس
اذ ينطبع فيها نور الشمس فينطبع في تلك النفس عند اطلاعها علي تلك
العقول والنفوس ما حصل لها من الصور المنتقشة كما يحصل ذلك للنايم
كثيرا عند عدم ادراك الحواس للشواغل الا انه لا يلزم ان يحصل لها كل
ما حصل في العقول من صور الكاينات لان الاستمداد بحسب الاستعداد

يكثر ويقل بقوة الاستعداد وضعفه وهذا على مذهب من يقول بجواز انطباع
الصور الجزئية في المجردات ظاهر واما من يقول بانها لا ينطبع فيها الا الصور
الكليه فيقول ان الانفس الارضية بعد اخذها صور الكليات من المجردات
اذا كمل استعدادها بالصفا من موجبات الجهل والغباوة والغفلة انتقلت
من الكليات الى جزئياتها بواسطة الحواس المدركة للجزئية بمعونة المقايسة
وبالاستعانة بضرب من الحدس والاعتبار ولا بعد في ذلك فهذا طريق اختفاء
واضع القانون بالمدارك التي لا يطلع عليها غيره فيقبل منه ما ياتي به من
القانون والعدل والرد على هولا ما تقدم من اسناد التاثير الى الواحد
الاحد بطريق الاختيار والاراده فلا يختص بنبي ولا غيره الا بما خصه
به الفاعل المختار من الخوارق في العلوم وغيرها فتكون معجزة له من
غير اكتساب ولا تعمل بل برحمة المختار وتفضله فلا اصل لما قرروا
ثم يقال لهم في خصوص ما قرروا ههنا وجود المجردات عندكم على الوجه
الذي تذكرون من انها عالمة بذواتها وبصور الكائنات امر ضروري لا نظري
او نظري ولا سبيل الى ادعا الضرورة لان العلم ليس لازما لها لزوما بينا
اذ لا يلزم من تصورها وذات العلم الحكم باللزوم فاذا كان نظريا فما
دليلكم عليه ولا دليل من جهة العقل اذ غايته ما العقل هنالك ان سلم
عدم ادراك الامتناع لا ادراك الوجوب ثم لو سلم فعند استعداد
النفوس الارضية للاكتساب منها هل يحصل الاكتساب باللزوم
العقلي او مع جواز ان لا يحصل واللزوم العقلي لا سبيل اليه والتمثيل
بالمراة والشمس غاية ما فيه اللزوم العادي وهو اعم من العقلي
واذا لم يكن اللزوم العقلي هنالك احتيج في الاكتساب الى مرجح وهو
الفاعل المختار فينتقض فيما قرروه ثم لو سلم فالصفا الذي هو
الاستعداد ليس لازما ذاتيا للنوع الانساني فلا بد من امر خارجي ولا
بد من كونه مختارا لئلا يلزم التسلسل فعاد والمامون اصله وبالجملة
فبنا هذه الامور العظام على عدم استبعاد الاكتساب الذاتي مع تحقق
ما ينافيه دليل على الغباوة من القوم واسراف تدقيقاتهم الى تلبس
الامور التي يتوهم فيها انها معتادة باللوازم العقلية والله الهادي بمنه

وهذا

وهذا ما تقرر عندهم بحسب القوة الانسانية وهي العقل في حق واضع
القانون الشرعي واما ما يكون له بحسب القوة الحيوانية وهي المحركة والمستلذ
فهو قسمان ما يكون باعتبار الحركات وما يكون باعتبار السكنات اما ما يكون
له باعتبار الحركات فهو ظهور افعال خارقة للعادة يعجز امثاله
امثاله اي امثاله في الانسانية والحيوانية ولا بعد في ذلك لان تعلق النفس
بالبدن ليس هو بتعلق اختصاص حاصل بالحلول في البدن والانطباع فيه
حتى لا يمكن لها التصرف الا في بدنها الخاص بافعالها المعتادة فيه بل هو
تعلق التدبير والاختيار فيجوز في بعض النفوس ان يكون لها من القوة
ما تتصرف به في غير بدنها بتحريك من حيز الى اخر ومن حالة الى اخرى سوا
كان ذلك الغير بعض عالم الكون والفساد او مجموع عناصره بحيث تصير له
كالنفس فتفعل فيه ما شاءت ولو كان لا يعتاد كما تفعل في بدنها ما شاءت
مما يعتاد وذلك كحدوث ارياح عظيمة تقدم الديار وبارباتها وتهلك
ما صادفته وتقلع ما قابلها من الحيطان والاشجار وارباتها كما وقع لعاد مع
نبيهم هود على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام وكغرق يعم الارض وارباتها
من حدوث مياه كثيرة كما وقع لنوح مع قومه على نبينا وعليه افضل الصلاة
والسلام او لا يعمها بل يخص قوما دنوا الى مكانه كما وقع لموسى على نبينا
وعليه افضل الصلاة والسلام مع فرعون وقومه بواسطة فلق البحر كالطواد
وحركوا حتى اذا دخلوا فيه فغرقوا وكاهلاك اشخاص ظالمة بفسادهم في
الارض بواسطة صيحة عظيمة يهلكون بها دفعة كما وقع لصالح وشعيب
مع امتيهما على نبينا وعليهما افضل الصلاة والسلام وكاهلاك مدن فاسدة
بسوء فعل اهلها وخبث صنيعهم واتيانهم الفواحش كما وقع للوط على نبينا وعليه
افضل الصلاة والسلام مع اهل مدينة سدوم حيث قلبت بهم وامطر
عليهم مطر من حجارة طبخت في نار ونحو ذلك كخسف الارض بقارون ومسخ
اقوام قردة وخنازير وهزم الجيش الكثير بكف من حصى رمى بها نبينا
صلى الله عليه وسلم في وجوههم وهذا كما اشرنا اليه لا يستبعد حصوله
من النفس الارضية لصحة اختصاص تلك النفس كما قررنا بقوة التصرف
فيما عدا بدنها من الاجسام فتوثر في تلك الاجسام واعراضها بخلاف المعتاد

كثيرها في بدنها بالمعتاد والحاصل ان القوة الحيوانية المقتضية للحركة يجوز
ان تكون في بعض افراد الانسان في غاية التمكن بها من التصرف ولو في غير
بدنها بخلاف المعتاد كما يري علي ايدي الانبيا والاوليا وبذلك يثبت للانبيا
اختصاص وارتفاع عن ابنا الجنس ليقبل منهم وضع القوانين والعدل كما ثبت
لهم بالعلوم علي ما تقدم و اما ما يكون له **باعتبار السكنات** فهو الامساك عن
القوة مدة غير معتادة لكونها طويلة جدا بحيث يهلك من هو مثله من الجوع
لو امسك تلك المدة وانما جعل هذا الامساك من قبيل السكون الصادر عن
القوة الحيوانية لان ترك الاكل والشرب يتضمن السكون عن الحركات
المتضمنة لتناول الماكول والمشروب وهو ظاهر ثم الامساك الغير المعتاد
يحصل للانسان **بانجذاب النفس الي عالم القدس** بمعني ان نفس الانسان
يمكن ان تتطهر من كدورات العالم السفلي بان لا تميل اليه ولا تتعلق بعوارضه
من صوره وما يشتهي منه فتنجذب الي العالم العلوي المقدس عن الكون
والفساد ومعني الجذب ابتهاجها ميلانها اليه بمحبة احواله والتعلق باوصافه
والشغل بعلومه **و** بانجذاب النفس الي عالم القدس مع **استتباعها للقوة**
الغاذية وخوادمها يحصل الاستغنا عن الغذا فيصح الامساك زمانا مخالفا
للعادة بمعني ان القوة الغاذية وهي التي تصير الغذا من جنس الجزء المتغذي
من لحم وعظم وغيرهما لها خوادم اربعة الجاذبة للغذا والماسكة له ريثما
ينهضم والهاضمة له والدافعة لما لا يصلح من فضلات الغذا واما النامية
وهي التي تدخل الغذا فيما بين العضو فهي مترتبة الفعل علي الغاذية
وعند انجذاب النفس بالميل والشوق للعالم العلوي تذهب بها بعض هذه
القوي فلا يحتاج البدن للغذا فيمسك صاحب تلك النفس زمانا طويلا
عن الغذا لعدم الحاجة اليه كما يشاهد ذلك في حق المريض فانه قد يمسك
عن الغذا اكثر من شهر لاشتغال الطبيعة بهضم المواد الفاسده والتي
الزايده في الاخلاط علي ما ينبغي فتشتغل الطبيعة بهضمها عن هضم
الاغذية النافعة وتشتغل بتحليلها عن تحليل الرطوبات الصالحة
المحوج تحليلها الي البدل من الغذا ولذلك ان الطبيعة اعني الحرارة الشاملة
لحرارة الهضم وحرارة البدن الاكلة للرطوبة الاصلية التي تتحقق

بالمزاج فهي تهضم الغذا وتحلل الرطوبة عن العضو فيحتاج الي غذا صالح ينهضم
ثم يصير بدل ما هو مناسب للعضو بدلا لما اكلته الحرارة فيه من الرطوبات
ولذلك يحتاج الي الغذا اللزوم الرطوبة فيحصل النما حيث يمكن طولا او
عرضا وان لم يحصل احدهما كانت حفظا للاعضا كما هي فاذا اشتغلت بهضم
زوايد الاخلاط الرديه وتحليلها بدلا عن تحليل الرطوبة الغذائية لم
يحتج لتجديد الغذا وكذلك النفوس الكاملة عند انجذابها الي العالم العلوي
تستصحب تلك القوي العواصل فلا يحتاج الي الغذا بل ربما يكون ذو النفس
الكاملة اقوي في الغنا من المريض لان قوي المريض حاضرة واقعا لها باقية
لكن عرض لها شاغل وربما لم يعرض ذلك الشاغل في اوقات وقوي ذي
النفس الكاملة غايبة لمشايعتها للنفس حال انجذابها هذا تقرير هذا
الكلام وفيه بحث لانه لا يتحقق الاستغنا عن الغذا بمجرد انجذاب النفس
واستتباعها للغاذية وخوادمها وانما يتحقق بفتور الحرارة الغريزية
عن اكل الرطوبات الغذائية وفتورها ببطلان عملها لا يمكن علي مذهب
الاطبا لان عملها طبيعي حتي في حق المريض فلا ينقطع عملها الا بانعدامها
وعدمها موت وبه يعلم ان الامساك عن الغذا والقدرة عليه لا يكون
في المريض ولا في غيره الا بالغنا المعتاد والمختار عن ذلك الغذا ابا شا كما
شا ويعلم بذلك بطلان توجيههم للاستغنا بما ذكر والله اعلم مشير
اشار الي تقريرهم معني الوحي ونزول الملك والكتاب مرتبا له علي
تقريرهم لوجه طول الامساك عن الغذا فقال **ومن هنا** وهو ان نفس
الكامل المطهر من كدورات عالم الحس قد تنجذب الي العالم القدسي
مستغرقة في الاتصال به غايبة عن الانغماس في العالم الحسي **جاز** اي
من تلك الغيبة عن عالم الكون والفساد جاز **ان تمثل لقوته** اي لقوة ذلك
الانسان الزكي النفس **المتخيلة الكاملة المعقول** فاعل تمثل اي يجوز
ان تمثل المعقول اي تظهر للقوة المتخيلة حيث كانت كاملة في ذلك الانسان
باتصال نفسه بعالم القدس **و** تتمثل لتلك القوة **النفوس السماوية**
لاسيما من تلك العقول **العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم**
العناصر فانه بالتمثل للنفوس العنصرية التي له التصرف فيها اولي لان

ولو بان يتمثل له اشباحا من العقول والنفوس
المتصرف في الشي يحب له ما يحق له ولو بان يتمثل له اشباحا من العقول والنفوس
اي تتمثل تلك العقول وتلك النفوس اي تظهر للقوة المتخيلة حال كونها اشباحا
اي اشخاصا خيالية تري رؤية باطنية كما يقع للنايم عند غيبته عن احساسه
فانه يري بباطنه حال النوم اشخاصا ويسمع اصواتا لا انفنا وتلك الاشخاص
وتلك الاصوات وكذلك من يشبه النايم كالمريض والمغمي عليه ومن المعلوم
ان تلك الاشخاص وتلك الاصوات البادية للنايم ومن غاب عن حالة
الاحساس المعتاد قد تكون ليست مما يتادي الي الخيال من الحس المشترك
وقد تقدم معني الحس المشترك في باب خوايل الراس وان تلك الاشخاص
ليس يجب ان تكون من صور هذا العالم ولا وجودية حقيقة ولا معدومة
بل يجوز ان تكون من عالم اخر فيجوز ان يكون ما يتمثل لذي النفس الزكية
كما ذكرنا تماثيل العقول المجردة والنفوس التي لا توصف بالحركة ولا بالسكون
ولا بالنزول كما توصف بذلك الاجرام فيتمثل له كما هي مصورة بصور خيالية
تليق بما فتخاطبه وتحدث في سمعه كلاما منظوما نظما نثريا يحفظ
ويتلي عند الناس بتبليغ ذي النفس الزكية اياه كمن يتلوه ويحفظه وهذا
اعني اسماع الكلام من صور المجرده هو الوحي اي هو المعبر عنه في لسان
اهل الشرع بالوحي و ظهور تلك الصور لذي النفس هو نزول الملك
وذلك الكلام المنظوم هو الكتاب في لسان الشرع والحاصل ان الغيبة
عن الاحساس قد تقتضي مشاهدة اشخاص غير معتادة وسماع كلام يحيب
كما هو حق المريض فيجوز في حق من كان له تعلق بالملا الاعلي واتصال
بدلو فضه حال العالم السفلي وتركه شهواته وصوره الشاغلة عن العالي
ان تتمثل له صور العقول العلوية والنفوس المجرده تمثلا لا يقتضي تحول
حقايقها فتخاطبه بكلام يحفظ ويتلي فيسمي ظهور الملا الاعلي له في تمثال
وتخييل نزول الملك ويسمي اسماع الكلام وحيا ونفس ذلك الكلام كتابا
وليس في هذا الكلام اثبات ملك حقيقة حتي يقال ان هذا منهم توهم
لانهم لا يثبتون الملك كما يقول المليون وذلك لانهم انما اثبتوا بهذا
الكلام صور التخيل لا ملكا والرد عليهم في هذا ان يقال لهم كما تقدم
دوضعى هذا العالم ذاتي لرافضه او مكتسب فان قالوا ذاتي لزم تساوي

افراد

افراد النوع فيه اولوان من نبوة له غير فرده من نوع الانسان وبطلان اللازمين
غني عن البيان وان قالوا مكتسب علاجي باختيار فلابد ان ينتهي الاختيار في ذلك
الي المختار القديم دفعا للتسلسل اذ كل اختيار حادث يتوقف علي غيره فيكون
التخصيص بذلك بجعل من القديم وتمكين منه فالنبوة منه فقد وقعوا
منه ثم بتقدير تسليم كونه من موصوفه فقط فاتصاله بالعلويات ليس
لازما كما تقدم عقلا فيتوقف علي قديم مختار قديم ثم بعد الاتصال اعني
الاستعداد والميلان للعالم العلوي لا يلزم عقلا وجود التمثل والخطاب بالكلام
وهو ظاهر اذ غايته ما للعقل هنالك الامكان فيحتاج في وجودهما الي المختار
ايضا فقد عاد الامر لما فروا منه ومع هذا فدليل الوحدانية يناقض كل ما تخيلوا
اذ لا فعل الا لله تعالي ثم ان ما فرضوا من التمثل وبدو الصور انما يتحمل منه
ادراك خيالي لشي يرجع الي لازم العالم السفلي فلا يمكن تحققه للعالم
العلوي لتجرده من الصور كالمادة فيمكن ان لا يطابق ما ادرك منه
من الكلام كما لم تطابق الصورة ما للعالم العلوي فيلزم ان يكون الوحي
عندهم محتملا لعدم المطابقة كما في حق المريض والمغمي عليه الذين شهدوا
امر الوحي بجالمعا وبالجملة فضلال من لم يمتد بنور النبوة اظهر من ان
يخفي والذي ثبت وعلم من الدين بالضرورة ان الملك موجود يلزم بالوحي
وهو جرم ونقرر الشرايع وعلم الانبيا بذلك ومن اتبعهم ليس خياليا بل
ضروري والله الموفق بمنه وكرمه ثم ان ما فرضوا من كون النبوة يحتاج
اليها الحكمة اصلاح المعاد وانها تحصل بالاستعداد والاتصال بالعلويات
اشكل عليهم امره لانه ان كان طبيعيا للانسان لم ينسب لله ولم يقل
نبي الله كما لا يقال انسان الله علي ان تكون الاضافة لتخصيص المضاف
وتشريفه وذلك خروج عن مقتضي لسان الشرع الذي يحاول فلاسفة
الاسلام مطابقته لمذهبهم وان كان اختياريا فلابد ان ينتهي امره
الي الاختيار القديم دفعا للتسلسل علي ما تقرر فيما تقدم فيخرجون
باثبات الاختيار لموجد النبوة عن مذهبهم الي مذهب اهل الحق فحاولوا
تمحلا ووجها تنتسب به النبوة الي ايجاد الله وتستند في بروزها في الخارج
اليه تعالي واليه اشار بقوله واما كون ذلك المذكور وهو اختصاص

النبي بالنبوة والرسول بالرسالة المتضمنة لوضع القانون من الله تعالى
بمعنى ان كون وضع القانون اصله من الله تعالى لنظام المعاش حيث كان فيه
نفي الهرج والقتال والفساد ولنجاة المعاد حيث تتضمن كيفية الاستعداد
بالطاعة وشكر النعمة لله تعالى في المعاد على بساط الرضى منه ولصلاح
العباد في الامرين اعني المعاش والمعاد فهو كالتاكيد لما قبله ولا يخفى ان
اعتبار المعاد على الوجه المعروف من الدين خروج منهم عن اصلهم الذي
هو رعاية مصلحة بقا النوع الانساني في الدنيا على ما قرروا فيما تقدم
مما يدعون فيه حكمته وانما قلنا كذلك لان المعاد انما هو بعد الموت ولا
مجال للعقل في حكمة الفنا ثم المعاد الان فلاسفة الاسلام اضطروا
الى انه ماجد في حكمة مصلحة البقا مع نفي القصد والغرض في افعاله
ونفي العلم بالجزئي عنه على الوجه الجزئي في اوصافه فقرروه بمعنى
ان كون اصل ايجاد الرسالة من الله تعالى حاو لو اتقريره بوجه يصح عندهم
وان كان منافيه ظاهرا ما زعموا في حقه تعالى لعنت الله تعالى عليهم
وهو انهم جعلوا افعاله لا بقصد واختيار بل بالتعليل ولا لغرض اعني
رعاية حكمة ومقتضى ذلك ان لا يقصد ايجاد الرسالة لغرض الاصلاح
وقرروا في اوصافه انه لا يعلم الا الكليات ومقتضى ذلك ان لا يفيد دعنه
ايجاد الرسالة في شخص معين لانه يتوقف على العلم به وبرسالته
بالخصوص وهو جزئي وذلك الوجه هو ان العناية الالهية واعني بالعناية
الالهية احاطة علمه السابق في القدم لنظام الموجودات على الوجه
اللايق تقتضي تلك العناية وتلك الاحاطة العلمية فيضان ذلك النظام
اعني تحقق وجوده خارجا عن الواهب الفياض على الترتيب المعلوم
والتفصيل المتحقق في العلم القديم لانه يستحيل وجود المعلوم على خلاف
ما هو فيجري ذلك النظام على الوجه المعلوم الذي من جملته وجود الشرع
والشارع لان الحكمة اقتضت وجود الشرع والشارع كما تقدم فيجب ان يوجه
ليجري النظام على وفق جميع المعلوم حتى في وجود الشرع والشارع اذ
ذلك من جملة ما اقتضته العناية اعني العلم المحيط واذا وجد الشرع والشارع
على مقتضى العناية كان مبدوه من صاحب العناية فتقرر بذلك كون الشرع

متحققا

متحققا ومبدا من الله تعالى الذي هو خالق الكل وهو المطلوب هذا تقرير
كلامهم مع زيادة غاية ما يمكن من التمحل فيه والرد عليهم ان العلم الكلي معناه
ان يعلم القديم ان العالم مثلا ينبغي ان تكون اشخاصه على وجه يصلح وهو
ما لا يناقض بقاءها وفي وقت مثلا لا يكون فيه كذا او يكون فيه كذا من
غير تعيين شخص الوقت ولا شخص ما ينافي صلاحهما بل نوعه فما
عن افاضة النظام ان علمه جزئيا بوقته المعين فانه الاختصاص بعلم
الكليات الذي جعلوه من خواص المجردات والعقول وان لم يعلمه
جزئيا بان لم يعلم وقته كان تنزيله في وقت معين وعلى وجه معين
شخصه ترجيحا بلا مرجح ضرورة وقوله التنزل على ذلك الشخص
الواقع وغيره من ساير الاشخاص فلو تصور الافاضة الا مع العلم
بالجزئيات فتقريرهم لكون صدور الرسالة انما هو من خالق الكل
وان زورت فيه العبارة بناء على مر اساس على ان المفيض للعالم
السفلي عندهم هو العقل الفعال فلا يتصور الصدور من القديم
الاول في مذهبهم اذ الصادر من الصادر من الشيء ليس صادرا
عن ذلك الشيء مع ان هذا يهدمه ما تقدم من كون الافعال كلها من
الواحد المختار وكذلك يهدم جميع ما اصلوا كما نبهنا عليه فيما تقدم
مما علم من الدين بالضرورة وهو ان الرسالة والنبوة بنزول الملك
وتعليمه الرسول ما نزل الله بتخصيص من الله تعالى وتفضيل بالعلوم
والمعجزات الباهرة المخلوقة بالاختيار من الله تعالى من غير وجوب
عقلي اصلا لا لاصلاح المعاش والاعلام بالمعاد وما فيه والاعلام بكيفية
التهيي له واليه اشار بقوله ولا خفا في ان هذا الذي قرروه فلاسفة
الاسلام في الحاجة الى النبوة وفي ثبوت المعجزة وفي كونها لا بنزول
الملك وفي كونها من الله تعالى لا يكفي فلاسفة الاسلام ان كانوا هم
القايلين فيما ثبت علمه من الدين بالضرورة فان النبوة علم من الدين
ضرورة انها فضل من الله تعالى بلا وجوب وانها بنزول الملك
وان اعظم حكمتها تعليم العبادات من الصوم والصلاة وغيرهما وتعليم
ما وعد واوعد به في المعاد لا مجرد اصلاح المعاش والمعاد الروحاني على

مايزعمون كما اقتضاه تقريرهم الي غيرذلك ونفي بالضرورة ما ثبت عند عامة علما الامة وقد تقدم من جملة ما يبطل عدم وجوب البنوة وجوبا عقليا ان ذلك ينفي الاختيار الثابت لله وان عنوا بالوجوب كونها سبقت في العلم فلا يقتضي ذلك وجوبها وجوبا ذاتيا عقلا كساير الممكنات وان عنوا انها لكونها مصلحة تجب لوجوب رعاية المصالح ابطله ما تقدم من ان وجوب بعض المصالح من حيث هي دون بعض تحكم وحكم بتخالف المتساويات في اللوازم ووجوب الكل يقتضي ان لا تكون محنة دنيا ولا اخري والله الهادي بمنه

البحث الرابع من مباحث النبوة في دلايل نبوة نبينا صلي الله عليه وسلم وما يتعلق بذلك سيدنا ونبينا ومولانا **محمد** هو قطعا **رسول الله صلي الله عليه وسلم** وذلك **لانه** عليه افضل الصلاة والسلام **ادعي الرسالة وهو** اي ادعاوه لها **امر ظاهر** لا يحتاج للبيان لانه ثبت في عقول العقلا ضرورة بالتواتر القطعي بحيث لا ينكر ادعاوه الرسالة محق ولا مبطل **واظهر المعجزة** علي اكمل وجه في شروطها وكل من ادعي الرسالة واظهر المعجزة كاملة الشروط فهو نبي مرسل ينتج نبينا رسول الله صلي الله عليه وسلم وبيان الكبري ما تقدم في دلالة المعجزة من انها تدل علي صدق مدعي الرسالة فاغني ذلك عن الاعادة هذا في حق من ينكر دلالة المعجزة وينكر النبوة راسا واما من يعترف بالنبوة كاهل الكتاب فلا يحتاج معهم الي ما تقدم بل الي الزام بثبوتها في الكل او نفيها عن الكل وهم لا يقولون به وذلك لان الثبوت عندهم بالمعجزة ايض ولا سبيل الي الثبوت بها للبعض دون البعض مع تمام شروطها في الكل لانه تحكم محض لا يسمع في الحجاج واما بيان الصغري وهي التي تعرض لها في كلامه هنا للعلم بالكبري وبيانها فيما تقدم فاشار اليه بقوله **لانه اتي بالقران المعجز واخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من الاحوال** فهذه ثلاثة انواع من المعجزات وكل نوع منها يكفي في تحقق الرسالة علي الوجه التام بعض ما اشتمل عليه الاول ما اشتمل عليه القران وهي اوضح من شمس الضحي ودايمة لا تبلي ولا تمحي ولله در البوصيري حيث يقول

دعي

دعي ووصفي ايات له ظهرت ظهور نار القري ليلا علي علم

والثاني اخباراته الغيبية وهي اكثر من ان تحصي واوسع من ان تستقصي ثبت جملتها ونوعها بالتواتر اللفظي وان كان كل فرد منها بالاحاد الا ان احاد كل نوع منها تكاد ان تصل في العصمة بالجزم الذي في النوعي والثالث انها احوال وافعال ظهرت منه وثبت جملتها ايض بالتواتر المفيد للضرورة وان كانت افراده بالاحاد الا ان احادها في الوضوح والتحقق كالنجوم المنيرة **اما النوع الاول** وهي معجزة القران فيتكلم عليها من ثلاث جهات لبحثها الاولي بيان انه معجز والثانية بيان وجه الاعجاز والفرق بينهما واضح فان كونه معجزا متفق عليه بين المسلمين وقد اختلفوا في وجه الاعجاز علي ما سياتي ومعلوم ان مرجع الوفاق خلاف مرجع الخلاف والثالثة دفع شبه الطاعنين في اعجازه **فاما بيان الاعجاز** بالقران فهو انه **صلي الله عليه وسلم تحدي** بجملته قال تعالي قل لين اجتمعت الانس والجن علي ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ثم بعشر سور منه قال تعالي فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ثم **باقصر سورة منه** كالكوثر قال تعالي قل فاتوا بسورة مثله **مصاقع البلغا** اي الكمل من البلغا وهو جمع مصقع كمنبر بمعني البليغ ومن لا يرد عليه كلامه ولا يعاب فيه ولما تحدي صلي الله عليه وسلم باقصر سورة مصاقع البلغا وكبرا الفصحا من العرب العربا لم يجد منهم فرسان البلاغة من انفسهم ما يجري في ميدان المعارضة ولم يبح بيد سيفها انهم صارم من السنتهم يقلبونه في مضايق المنازعة بل احس كل منهم **مع كثرتهم** كثرة الرمال بحيث لا يكاد العد يحيط منهم بافراد الرجال **ومع شهرتهم بالعصبية** والحمية الجاهلية لا سيما فيمن بنا زعمهم في اقدارهم وسفه احلامهم واوايلهم واخوتهم ويذم اصنامهم ويجتث اصل دينهم وينفي بنسبة الفهاهة لهم في كلامهم وعجزهم عن مرتبة البلاغة التي تذب عن السنتهم ومن عاداتهم انهم لا يملكون ضبط انفسهم عند ورود معارض ما في نقضات فصاحة اللسان وفي فساد الدين وقلة الادراك بالجنان بل كانوا

يتمالكون علي نسبة النقصان في البيان ويتبادرون في الدفاع عن الاحتما
والاديان ويركبون الشطط في التحافظ علي الاقدار ويتغالون في نقار
الرياسة والجاه الدنيوي ويصمدون في ذلك علي المهالك والاخطار
فعدلوا مع ذلك عن المعارضة بالفصاحة اللسانية التي ندب
من السنتهم دبيب النمل علي بساط البسيط الي المنازعة بالقتال الذي فيه هلاك
الارواح والاموال وعدم الراحة وفقدان وجوه من الرجال وهم عقلا
لايتركون قطعا ما فيه السلامة وهي المعارضة بالفصاحة الي
القتال الذي غايته الهلاك والنباحة واذا تركوا ما فيه السلامه
الي ما فيه العطب مع ان ما فيه السلامة لو امكن من جنس ما يسهل
عليهم وينثال لهم من كل حدب فتركهم ذلك هو دليل العجز واذا عجز
جميع مصاقع البلغا مع كثرة عددهم وطول مددهم عجز غيرهم من باب
احري ونحن نتحقق بالضرورة ان المعارضة لم توجد في نفس الامر اصلا
اذ لو وجدت لنقلت الينا لتوفر الدواعي عادة علي نقل مثل ذلك
بحيث لا يترك النقل اصلا ولا قدر عليها احد ثم اعرض عنها لشاغل او
عدم مبالات مثلا لان العادة والطبيعة تمنعهم من الاعراض وتغلب
في حقهم جميع العوارض المتقدمة ولا يضر في العلم الضروري الحاصل في
ذلك تجويز العقل وجودها وتجويز القدرة عليها لان جواز الشي لذاته
لا ينافي حصول العلم بانتفائه لتقرر العلم بذلك الانتفا لعادة او حيثية
او لمشاهدة حققته كساير العلوم العادية والاستشهادية واما بيان
وجه الاعجاز في القران فعند الاكثرين من علما الاسلام انه هو كونه
اي كون القران في الطبقة العليا من البلاغة وقد تقرر معناها في
علم البيان وقد علم كونه في تلك الطبقة فصحا العرب بسليقتهم
وعلما اللسان بممارستهم واحاطتهم باساليب الفصحا وكلام البلغا
وادرك ذلك منهم مقلدوهم تواترا ويقينا ومعني كونه في الطبقة
العليا ان تلك الطبقة لا يصلها مقدور البشر ولا يحوم حولها
ولا يمنع ذلك وجود اوجه اخري تؤكد اعجازه وتكفي لو انفردت في
تحقق صدق الرسول وانه من عند رب العالمين ككونه مشتملا

علي

علي الاخبار بالغيوب المطابقة ماضية وآتية علي ما سياتي ان شا الله تعالي
وكونه مشتملا علي دقايق العلوم التوحيدية كما في سورة الاخلاص وغيرها
مثل قوله تعالي ليس كمثله شي وهو السميع البصير واحوال المبدا والمعاد
وكونه مشتملا علي مكارم الاخلاق ومحاسن احكام العدل والتكليف وعلي
مراشد الدين والدنيا وعلي ابلغ المواعظ ومصالح القلب وعلي الحجج القاطعة
مع الايجاز البليغ يشهد لك المتامل ويجده عند تلاوته من القي [illegible]
السمع وهو شهيد وعند الكثيرين من علما الاسلام مثل النظام من المعتزلة
ومن تابعه منهم والمرتضي من الشيعة ان وجه اعجازه الصرفة وهو اي
ومعني الصرفة التي هي وجه الاعجاز ان الله تعالي صرف العقول عن المعارضة
مع القدرة عليها اي مع كون ارباب تلك العقول قادرين علي الاتيان بمثل
القران في البلاغة وذلك اما بسلب تلك القدرة عند التوجه للمعارضة
او بسلب الداعية الي المعارضة حال التحدي واما بسلب العلم الذي
تتوقف المعارضة عليه وهو العلم بالقران نفسه والعلم بكيفية نظم
مثله ولا يخفي ان سلب العلم انما يناسب من يكتسب البلاغة لا من
كانت له سليقة اذ المناسب للسليقي سلب طبعها وهذا القول
يقتضي ان العرب قبل ظهور التحدي بالقران اذ كانوا يتعاطون تراكيب
هي مثله في البلاغة اذ بذلك تعلم قدرتهم عليه ومقتضاه انه لو كان
الامر كذلك لنقل من كلامهم الاول ما يشبه القران في البلاغة الا ان
يقال من تتمة الصرفة محو ما صدر منهم اولا من صدورهم وحفظهم
ومن قراطيسهم وفيه بعد واحتج القايلون بالصرفة بوجهين احدهما
ان فصحا العرب نقطع بانهم قادرون علي التكلم بمفردات الكلم من السور
مثل الحمد لله في الفاتحة ومثل رب العالمين والرحمن الرحيم ومالك
يوم الدين الي اخرها وكذلك غيرها من السور لانها من عربيتهم
ومن كلامهم والقادر علي كل جزء قادر علي الكل ورد بانه يجوز ان يخالف
حكم الكل والمجموع حكم كل جزء علي حدة كما تقدم في الرد علي من
ينكر افادة التواتر والاجماع القطع بان عدم افادة كل جزء القطع و
علي حدة لا يستلزم عدم افادة الجميع عند اجتماعه لما تقرر في العوايد

المفيدة للمفردة ان للهيئة الاجتماعية تاثيرالايكون لكل فرد عند الانفراد
فيجوز ان يتم الحكم جميع الافراد عند انفرادها وعند اجتماعهما يحدث ماينافيه
فكذلك يجوز اعجاز مجموع السورة بحيث يعجز عن الاتيان بمثلها مجموعة
وان كان لايعجز عن كل منهما علي الانفراد وهذه الشبهة مما ينبغي الاعتنا
بدفعها لكثرة تخيل ورودها في ابواب فاهمهم وثانيهما ان الاعجاز
لوكان بكون القران في الطبقة الخارجة عن الطوق كان فصحا الصحابة
اولي بادراكها اعني ادراك ان هذا الكلام مثلا خارجا عن الاساليب
المطاقة وعن ما تدركه قدرة البشر لانهم فصحا وباشروا اخذ القران
ومن لازم ادراكهم اياه انهم اذا سمعوا سورة علموا انها من القران
لخروجها عن الطوق اوليست منه لعدم خروجها عنه وليس الامر
كذلك لانهم عند جمعهم للقران بعد زمن النبي صلي الله عليه وسلم
كانوا يتوقفون في ضم بعض السور الي القران لعدم علمهم بان ذلك
البعض منه حتي يشهد من يوثق به انه من القران وكان ابن مسعود
رضي الله عنه باقيا علي تردده في الفاتحة والمعوذتين فكيف
يستقيم ان اعجازه بالخروج عن طوق البشر ورد بانا لانسلم
صحة الرواية بالتوقف وبعد تسليمها فالتوقف لعله في زمن النبي
صلي الله عليه وسلم لابعده وفي زمنه يحتمل نسخ التلاوة فهم
فيتوقفون حتي يعلموا ان السورة لم تنسخ وبعد تسليمه فلانسلم
ان خروج الكلام عن طوق البشر يعلم كل احد اذ ليس ضروريا بل يختص به
من احاط علما بطاقات البشر والمتوقفون لعلهم لم يحيطوا بذلك
ولا يخفي كريم منصبهم عدم احاطتهم بذلك وغاية الامر انهم يعلمون
ان لا طاقة لهم بانفسهم علي الاتيان بمثل السورة لا عدم اطاقة كل احد
ولعلهم يرون ان الاعجاز بسورة ليست علي ذلك القدر ثم اشار الي
ما رد به القول بالصرفة بقوله **ورد** مذهب الصرفة **بان فصحا العرب**
صح النقل عنهم ان القران عندهم عجب كما قالت الجن انا سمعنا قرانا
عجبا وصح النقل عنهم انهم **انما كانوا يتعجبون من ذلك** الذي ذكرناه وهو
كونه في الطبقة العليا وفي الدرجة القصوي من الفصاحة وكان من

سمعه من بلغائهم ربما يرقصون رؤسهم عند سماع بعض الاي كقوله تعالي
وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وربما سجد بعضهم لبلاغته كما
روي ان بعضهم سمع قوله تعالي فاصدع بما تؤمر فسجد فقيل له في ذلك فقال
سجدت لفصاحته واخبارهم في تعجبهم من بلاغته بلغت حد التواتر **ولا**
يتعجبون **من عدم المعارضة مع سهولتها** عليهم ولو كان بالصرفة لكانوا
يوما ما متعجبين من الصرفة بان يقولوا ان من العجب ان هذا الكلام كنا
نتعاطي مثله والان صرفنا عن تعاطي مثله ولم ينقل احد عنهم تعجبهم
علي هذا الوجه فدل ذلك علي بطلان القول بالصرفة **و**رد ايضا
القول بالصرفة **بان ترك كمال البلاغة ادخل في الاعجاز** بتلك **الصرفة**
بمعني ان الاعجاز لو كان بالصرفة كما يقصدون لكان ترك كمال البلاغة في القران
اظهر في الاعجاز بطلان الكلام كلما كان انزل الي الابتذال والركاكة واقرب
الي تناول كل احد كانت الصرفة عن الاتيان به اظهر في الاعجاز واغرب
في خرق العادة فان الصرفة لكل احد حتي الاقويا عما يتناوله حتي الصبيان
ويقدر عليه كل ضعيف اغرب في النفوس واظهر للمتحدين ممن لا يتناوله
الا الاقويا ارايت لو قال نبي من الانبيا اية صدقي ان لا يتخطي رجل من
الرجال هذه الساقية التي يقدر علي تخطيها بلا ريب اضعف الصبيان
كان ذلك اظهر في الاعجاز واقوي مما لو قال اية صدقي ان لا يتخطي الرجال
هذه الساقية التي لا يتخطاها الا اشداء الرجال ونبه وهو ظاهر والاجماع
علي ان لا ركاكة في القران ولا نزول عن درجات الكمال في البلاغة فاذا
كان الغرض من المعجزة ظهور الاحتجاج بها فلو كان وجه الاعجاز بالقران
الصرفة كان نزوله عن درجات كمال البلاغة احق به فاذ لا نزول
كان كون الاعجاز بالصرفة باطلا **و**رد القول بالصرفة ايضا **بقوله تعالي**
قل لئن اجتمعت الانس والجن علي ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ووجه الرد بالاية ان مضمونها الاخبار
بعجز الثقلين عن الاتيان بمثل القران ولو اتفقوا علي التعاون ومثل
ذلك انما يقال في الامر الذي يظن فيه ان يقدر عليه في بعض الاحوال
دون بعض وفي حال القوة والاستعداد دون حال الضعف والصرفة

امانكون وتظهر فيما نعلم القدرة عليه في كل حال فانه لو قيل هذا الامر
لا يقدر اهل البلد عليه ولو اجتمعوا وتظاهروا لم يناسب هذا القول الا
في الامر الذي يظن به ان الجماعات القوية لا تعجز عنه وان عجز الضعفاء والافراد
عنه لعلوه وصعوبته لا في الامر الذي يقدر عليه الاحاد ومطلق الجماعات
فدل ذلك على ان الاعجاز بعلوه في البلاغة وعدم قدرة الثقلين ولو
تظاهروا وتدامروا على بلوغ درجته في البلاغة ولما كانت هذه الوجوه
غير قطعية في ابطال الصرفة بل مرجحة للاول ترجيحا بينا اذ انما يكون
قطعيا لم يجمع على كونه هو الوجه دون الصرفة ولا يقال يعكس هذا
على القول بان الوجه هو البلاغة بان يقال لو كان هو البلاغة لكان
الانسب ان يؤتى بجميع القران في اعلا المراتب فيكون جميعه في مرتبة
واحدة بحيث لا يكون تفاضل بين الفاظه في البلاغة وليس كذلك
للاتفاق على التفاضل كما فيما بين اية وقيل يا ارض ابلعي ماءك
وسورة الكافرون مثلا ومعلوم ان الله تعالى قادر على ذلك وعلى
ان ياتي بما هو اعلى من الكل ولم يفعل فدل ذلك على ان الوجه ليس
هو البلاغة والاولى بالجميع فيما هو اعلى لانه اظهر في الاعجاز
لانا نقول ما وقع عليه التفاضل من القران من التفاضل في ابعاضه
اوضح في الدلالة على العجز بمثابة صانع اظهر اولا في صنايعه
حتى عجز عنها فاظهر ما هو اغرب فتاكد الاعجاب والعجز بالنسبة
لحذاق الصنعة الذين تصدوا بالتحدي وهو ظاهر ثم اشار الى
اوجه اخرى قيل انها اوجه الاعجاز في القران غير البلاغة والفصا
بقوله **وقيل** وجه اعجاز القران **كونه على اسلوب** اي على طريق وحال
غريب مخالف لما عليه كلامهم بمعنى ان كونه في مقاطعه ومطالعه
واعتراضاته في اواسطه على نمط مستغرب لا يعهد في كلامهم
لا في خطبهم ولا في رسايلهم ولا في اشعارهم ولا في رسايلهم هو
الوجه المعجز وانما لم يعهد لان كلامهم لم يعهد فيه كون مقاطعه
على نحو ولكن اكثرهم لا يعلمون ولكن اكثرهم لا يشكرون ولا مطالعه
على نحو يا ايها الناس ويا ايها المدثر قم فانذر والحاقة ما الحاقة

وعم

وعم يتساءلون وسورة انزلناها ولا الاعتراض بنحو ووصينا الانسان بوالديه
حسنا في قوله تعالى واذ قال لقمان لابنه وهو يعظه الاية الى غير ذلك
فالكلام المعجز انما كان معجزا لكونه في تركيبه على غير كيفية تراكيب
نثرهم وغير كيفية تراكيب شعرهم يعلم ذلك ويذاق بتلاوته ورواية
رسايلهم وخطبهم واشعارهم فالنظم المراد هنا الخاص الذي جعل غير
البلاغة والفصاحة السابقة مرجعه الى كيفية مذوقة في التركيب
تتحقق بمطالع ومقاطع خاصة مع ما يصلهما غير معهودة في كلامهم
والبلاغة مرجعها الى التحدي في ايراد معاني الكلام في موارد لمناسبة
تقتضيها تلك الموارد والى تحقيق معاني الخصوص مع البعد عما ينفر او
يستغرب من الالفاظ ولاختلاف معنى الاسلوب المذكور هنا ومعنى
البلاغة كما بينا قيل ان الاعجاز بالبلاغة فقط وقيل بالاسلوب فقط
وقيل بهما معا ومما يتبين به الفرق بينهما ان الاسلوب قد لا يطابق
المقام فلا يكون الكلام بليغا فيوجد الاسلوب بدون البلاغة وقد
يكون مع عدم رعاية النحو على ما ينبغي فيوجد بدونها ايضا ولصحة
وجوده بدون البلاغة قيل كما سياتي ان ترهات مسيلمة الكذاب
تلاحظ الاسلوب ولم تلاحظ البلاغة في شي لعدم افادتها ولو
المعاني الاول المتعاطات فضلا عن الثواني المعتبرات على انها
دقايق وهذا حاصل ما يتحقق في هذا المقام فليتامل **وقيل**
وجه الاعجاز **سلامة جمله من التناقض والاختلاف** مع كثرتها
واحاطتها بجميع ما يقصد افادته والعادة ان الكلام الكثير الوارد
في فنون من المعاني اذا اجتمع لم يخل من المعارضة والمناقضة
كما يوجد في كتب الحكما والعلما **وقيل** وجه اعجازه **اشتماله على دقايق
الحكم والعلوم والمصالح** وعطف العلوم على الحكم من عطف العام
على الخاص لان الحكمة هو كل حق من شانه ان يطلب للانتفاع به
والعلم بمعنى المعلوم كما هنا اعم من ذلك لصدقه على كل ما علم
وان كان ضروريا واما عطف المصالح فمن عطف المرادف لان كل
حكمة مصلحة والعكس اللهم الا ان يراد مصالح الابدان فيكون

احص واشتمال القران علي الحكم والعلوم مما لايمتري فيه فان فيه علوم التوحيد وعلوم
ادب تعظيم الرب ظاهرا وباطنا وعلوم مصالح الدنيا والعدل وعلوم المواعظ والاخلا
وكيفية الرد علي المنكرين لا يجب اعتقاده وكل من يتلوه عالما بلغته يجد منه
الكمال في ذلك وقيل وجه اعجازه اشتماله علي الاخبار بالمغيبات التي
لا تحصر ولم تجر العادة بوجود مثل ذلك من غيره والغيب اما ماضي او حالي
او استقبالي ونعني بالحالي ما يقع في الدنيا بعد النزول او ما حضر حال النزول
وكل ذلك موجود في القران اما الماضية فقصص الانبيا ومن مضى فان
ذلك محكم فيه بحيث لم يجد احبار الكتابيين سبيلا لانكار شي مما يورده
القران في لحظة واما الحالي فكالاخبار عن بواطن المنافقين وما
يقولون ويعتقدون وهي حال بعض المومنين فيما سيرونه وكالاخبا
عما يقع من النصر والتمكين وهذه الاوجه لا ينافيها كما ذكرنا القول
بان البلاغة هو الوجه لانها لا تزيده الا قوة وليس في ذلك القول
نفي غيرها وردت هذه الوجوه الاربعة بوجوه تقابلها اما الاول
وهو ان الاعجاز بنظمه الخاص الذي لا ابتدا لا في نظمهم ولا في نثرهم
فرد بان خرافات مسيلمة الكذاب لعنه الله تعالي عليه وخرافات
غيره من الكذابين علي الله تعالي واردة علي ذلك الاسلوب
المعلوم للقران فان مسيلمة بدا سورة بمطلع اراد ان يضاهي نحو
الحاقة ما الحاقة وما ادراك ما الحاقة فقال الفيل ما الفيل
وما ادراك ما الفيل ثم وصل به سجعا يريد ان يضاهي به
ما في سورة الفيل فقال له ذنب طويل ومشل وخرطوم طويل
وان ذلك في حق ربنا لقليل وكذلك ما روي عن الاسود العنسي
الا انه لم يحفظ لهذا العلام من مسيلمة لولا ركاكة معناه وخروجه
عن منهاج الافادة حتى صار بين الخاص والعام اضحوكة للسامر
الدهر لعتيل انه علي ذلك الاسلوب وكذلك قوله مريدا المضاهات
سورة والنازعات غرقا والزارعات زرعا والطاحنات طحنا
والثاردات ثردا والخابزات خبزا الي غير ذلك من حماقاته كثيره
ورد هذا الرد بان المراد بالاسلوب ما يكون له معني مفيد ومد

صحيح

صحيح ولو لم يراع فيه مطابقته في الغاية لمقتضي الحال ولا موافقته لقانون
النحو ولا نفي الغرابة والتنافر والضعف لا ما يكون معه ودا من حماقات
اللسان وهذيان الخرف كما لمسيلمة وغيره ممن يتصدي للمعارضة وقد
كانت سجاح تدعي النبوة تدارسه وهو يدارسها من حماقاته
وبنات افكار الحمق حتي وقع عليها بالفحش اخزاهما الله تعالي مما
ولا معني لادعا ان ما اتي به مسيلمة واضرابه علي اسلوب القران
فان مغايرة الاسلوب مع صحة المعني ادفع مما يتوهم انه اسلوب
مع انتفا فايدة المعني فكيف يتخيل ان ما لا معني له عند العقلا
علي اسلوب القران ولما سمع بعض الصحابة من ترهات مسيلمة
نحو قوله يا ضفدع بنت ضفدعين تنقنقين ما تنقنقين لا النهر
تكدرين ولا الما تغيرين قال يا اهل مسيلمة كيف ضللتم بنحو
هذه الترهات او كما قال رضي الله تعالي عنه اين هذا من قوله
تعالي سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم له ملك
السموات والارض يحيي ويميت وهو علي كل شي قدير هو الاول
والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شي عليم الاية ولا شك ان
هذا الصحابي انما ميز بين الاسلوبين وفرق بين الكلامين في المعني
الصحيح الذي في الكتاب والفاسد الذي في خرافات مسيلمة ولم
يقايس ما بينهما باعتبار دقايق البلاغة لظهور عدم قصدها
وان وجدت في سجع فكيف يتخيل ان هذاره لكون الاسلوب معجزه
فليتامل هنا واما الثاني وهو ان الاعجاز بسلامته من الاختلاف
والتناقض فرد بان كلام كثير من البلغا والحكما سالم من التناقض
والاختلاف لانهم يحترزون مما يخل بالغرض من الافادة فيوجد كلامهم
في اكثر احواله سالما من المناقضة ومخالفة بعضه بعضا ورد هذا
الرد ايضا بان هذا القايل انما يعني الاعجاز بمجموع القران او ما يكثر
منه لا بسورة قصيرة منه ولا شك انه لا يوجد عادة لا علي وجه
الكثرة ولا علي وجه القلة كلام حكيم او بليغ طويل كذلك من
غير معارضة فيه ولا مناقضة قال تعالي ولو كان من عند غير

اسد لو جدوا فيه اختلافا كثيرا وغاية ما يلزم هذا القايل ان الاعجاز بالنسبة
لسورة قصيرة او ما يقرب منها يعارض بمثله من كلام البلغا فانه في الغالب
لا يشتمل علي التناقض واما بالنسبة لكل القران او الكثير منه فلا تتم
فيه المبالغة بكلام البلغا والحكما وهو ظاهر و اما الثالث وهو ان
الاعجاز باشتماله علي دقايق الحكم والعلوم والمصالح فيرد بان كثيرا
من كلام الحكما والبلغا مشتمل علي دقايق العلوم و لطايف الحقايق
ومحاسن المصالح ولم يكن كلامهم بذلك معجزة الا يري الي ما اشتمل
عليه كلام الوعاظ من البلغا من مصالح العباد والتنبيه علي منافعهم
كما علم ذلك في خطبهم واشعارهم وما اشتمل عليه كلام الحكما
من اسرار الموجودات ودقايق الحكم في العالم السفلي والعلوي
وقد تقدم في هذا الفن كثير مما استنبطوه وادركوه وبينوه من
علم الهيئة وغيره وما اشتمل عليه كلام الاطبا من مصالح البدن
ومنافع الادوية في ادوايها التي ادركوها بعقولهم وتجربيهم
فكما لا يكون كلامهم بذلك معجزة فلا يكون القران به معجزة
ويرد هذا الرد ايضا بان علوم الحكما والبلغا وحكمهم انما تكون
بالاستنباط والاستدلال والتجريب وما يكون كذلك انما يحصل
منه القليل في ازمان مع كونه معرضة للانظار للتكميل او الابطال
اذ ذلك شان العلوم النظرية والحكم التجريبية واين ذلك من
علوم الاولين والاخرين التي احكمت في القران الحكيم وتورد فيه
دفعة وفي ان واحد من غير استنباط ولا استدلال ولا تكلف بحيث
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد
واما علوم الفراسية او الحدسية النجومية فاكثرها ظنون واوهام
وكلها معرضة للبطلان فلا معني للمعارضة بها هذا في فراسة
من لم يجر علي قانون النبوة فهي كرامة لهم ومعجزة للانبيا فلا ترد
المعارضة بها واما الـرابع وهو ان الاعجاز باشتماله علي
الاخبار بالمغيبات فيرد بان كلام الحكما قد يشتمل علي الاخبار
بالمغيبات اما الفراسة او لنصبات الافلاك واوضاعها او نحوها

في الكتاب تلك الفراسة ولها
فراسة اهل ولاية الله تعالي
من يتبع قانون النبوة صح

وقف ... تعالي ... الكتاب [illegible]

او نحو ذلك كالكهانة وفي الكلام انما يرد هذا الرد فان الاخبار بالغيب
ان كان من فراسة غير اسلامية او وضع فلكي او كهانة فاكثر ذلك موسوم
بالبطلان ولا يصح منه الا القليل واخبار القران بالغيب في قصصه وغيرها
كله حق وهو اكثر من ان يحصي فالرد به علي ما في القران مما لا معني له
وغيوب الحكمة من غير اهل الايمان محصورة السبب في هذه الامور
التي اكثر ما يحصل عنها بواطل ثم يتوجه ما اشار اليه بقوله وكثيرا
من السور خال عن اخبار عن المغيبات يعني ان كون الاعجاز باشتماله
علي الاخبار بالغيب يرد بان الكثير من السور ليس فيها الاخبار بالغيب
فتخرج تلك السور من الاعجاز بها مع ان التحدي وقع بكل سورة او بمجموع
القران وما لا غيب فيه علي هذا خارج عن الاعتبار في المجموع وهو ظاهر
فقوله وكثيرا الخ يحتمل ان يكون من عطف الجمل فيكون التقدير مما يرد
به هذا الوجه اعني الاخبار بالغيب مضمون هذا الكلام او يكون
معطوفا علي اسم ان كما اشار اليه في التقرير ثم اشار الي دفع شبه
الطاعنين فقال و اما شبه الطاعنين فلنا في دفعها الاجمال والتفصيل
فاما وجه دفع تلك المطاعن اجمالا اي علي وجه يشملها جميعا بحيث
لا تنفصل شبهة عن الاخري في دفعها ان دهاة العرب واهل الحذاقة التامة
والمعرفة الكاملة باساليب الكلام وبمحاسنه ومعايبه منهم لم يجدوا
للطعن في التنزيل مجالا ولا للقدح فيه مقالا مع شدة جراءتهم علي
الخوض فيما يرد به الكلام وكمال عداوتهم لما نزل لتحقيق دين الاسلام قد
اعترفوا بحسنه واذعنوا للقول بعدم القدرة علي الاتيان بمثله
ولم يطعنوا في بلاغته وكمال اسلوبه بشي من المعايب لظهور فضيحة
من نسب للشي ما لم يعلم بعد حاله لمنه من المثالب بل نسبوه لكمال حسنه
الواضح لديهم وتمام بلاغته التي بها قامت الحجة عليهم الي السحر لما تقرر
ان السحر امر عجيب وانه يترتب عليه كل امر غريب كالتفريق بين الوالد
والولد فنسبوه له لما شاهدوا له من التفريق وكراهية عابد الاصنام
لما عبد ومن المعلوم ان نسبتهم اياه للسحر ليس فيه تنقيصهم اياه
في باب الاعجاز بالبلاغة ولا تنقيصهم له بالانحطاط عن مراتب محاسن

البراعة ارباب السحر الذي ينسبوه اليه بيلب لدقته امره الالباب ويظهر به
في الوجود ما يعد من العجب العجاب فاذا كان روسا البلاغة الذين هم احرص
الناس علي حطه عن مرتبة الكمال لو استطاعوا ولمعرفتهم السليقة التي
هي ابلغ من التكسبيه بهم اعرف الناس بما هنالك فلو كان هنالك قدح
لابدوه وما اذعنوا لبلاغته ولا اطاعوا ولقد عجزوا وسلموا وهم في الكثرة
مثل الرمل في العدد وفي الانفة والصعوبة اشد من كل صعد فما بالك
بمن سواهم فلا يبقي لكل ذي مسكة استرابة في ان لا قادح بعد اعتراف
اوليك الذين هم اعرف من كل احد بما هنالك وقد انقرض بعدهم
من قل حياوه وسخف نهمه وانتزح ذكاوه وقل علمه للقدح في تنزيل
الكليم الحميد فابدي امورا يتضاحك من ابداءها في مقابلة القران
المجيد فاشار المصنف اليهما والي تفصيل الجواب عنهما فقال وتفصيل
الجواب عما يورده ويدعي انه قادح بعض المعاندين من اعداء الدين
من الترهات ومضاحك العقلا بحيث لا يريد النظر فيهما الا وضوح
فسادها عند المنصفين والنبلا وذلك مثل قولهم بان فيه اي في
القران العربي ما هو غير العربي من الالفاظ كالاستبرق والسجيل
فكيف يكون كما وصف من كونه عربيا مبينا وهذا عند القايل به من باب تكذيب
ما وجد فيه بما اخبر به عن نفسه ومثل ان فيه خطا من جهة الاعراب
وذلك مثل ما في قوله ان هذان لساحران فان فيه رفع اسم ان بالالف
وهي من النواصب مع كونه في حكم المثني وحكم النصب باليا وهذا
عند القايل به من باب نفي كونه عربيا ايضا لان التصحيف في الاعراب
ينافيه كونه عربيا ومثل ان فيه مقدار عشر ايات من كلام البشر
الذي ليس بصدد الاعجاز به وهو قوله حكاية عن موسي علي نبينا
وعليه افضل الصلاة والسلام رب اشرح لي صدري ويسر لي امري
واحلل عقدة من لساني الي قوله انك كنت بنا بصيرا فان هذه
الايات من كلام البشر الذي ليس للاعجاز بالفصاحة فان موسي اعترف
بان هارون افصح منه فلا يكون مقصود الغلبة في الفصاحة فكيف
يصح التحدي بسورة منه وهي صادقة باقل السور واقلها انما فيه

ثلاث

ثلاث ايات كما في الكوثر وهذا عند القايل به من باب تكذيب اخباره لوقوع
الاعجاز بسورة منه لانه اذا اسلم ان هذا القدر من كلام البشر الذي ليس للاعجاز
بطل وقوع الاعجاز بقدر سورة منه والاخبار بذلك منه فيكون تكذيبا
لوقوع الاعجاز بالسورة الواحدة الذي ورد فيه ما يدل علي ثبوته فيكون
في ذلك تخاذل وتناقض ومثل ان فيه ما يتمسك به اهل الغوايات
واصحاب بواطل الاعتقادات وذلك مثل قوله الرحمن علي العرش استوي
اذ الاستوا هو الجلوس فيتمسك به من يعتقد الجسمية في صورة الانسانية
له تعالي اذ لا يتصور الجلوس الا من الانسان وهذا عند القايل به من باب
اثبات ما ينافي شان الاعجاز فلا يكون ما اثبت فيه ذلك معجزا وذلك
لان شان المعجز الهداية الي الحقايق والدلالة عليها ما بين الطرايق ومثل
الرحمن علي العرش استوي في زعم هذا القايل انما يدل علي الباطل والاعتقاد
الغير الكامل فلا يكون ما وجد فيه معجز المنافاته مدلوله لشان المعجز
ومثل ان فيه عيب التكرار وذلك كقصة فرعون فانها مكررة في سور
واماكن من القران وكقوله فباي الاء ربكما تكذبان فانه مكرر في سورة
الرحمن ثلاثين مرة وقوله ويل يوميذ للمكذبين فانه مكرر تسع مرات
في سورة والمرسلات مع قصرها ومثل ان فيه اختلافا كثيرا في القراات
حتي قيل ان الاختلاف في القراات يبلغ اثني عشر الفا ويزيد وذلك موجود
فيه بتبديل اللفظ مع بقا المعني كما قرا كالصوف المنفوش بدلا عن كالعهن
المنفوش وقرا فامضوا الي ذكر الله بدلا عن فاسعوا الي ذكر الله وقرا
فكانت كالحجارة بدلا عن فهي كالحجارة وقرا السارقون والسارقات
بدلا عن والسارق والسارقة اما مع بقا التركيب كالامثلة او مع تغييره
كما قرا ضربت عليهم المسكنة والذلة بدلا عن الذلة والمسكنة وقرا جات
سكرت الحق بالموت بدلا عن جات سكرت الموت بالحق اما بدون نقصان
كهذه الامثلة او بنقصان كما قرا في المشهور النبي اولي بالمومنين من
انفسهم وازواجه امهاتهم بدلا عن وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وقراله
تسع وتسعون نعجة بدلا في قراة غير مشهورة عن وتسعون نعجة
انثي وهي ايضا موجود مع تبديل المعني كما قرا ربنا باعد بين اسفارنا

بربع رب على انه صفتنا وكون باعد بصيغة المضي على انه خبر عنه بدلا عن القراءة
المشهورة وهو ربنا باعد بين اسفارنا بنصب رب على انه منادي وقراة باعد
بصيغة الامر خطابا للرب ولا يخفي اختلاف معناهما وكما قرا هل يستطيع ربك
على ان يستطيع مضارع بيا الغيبة وربك مرفوع على انه فاعل به بدلا عن
هل تستطيع ربك على ان تستطيع مضارع بتا الخطاب وربك منصوب به
ولا يخفي اختلاف معناهما لان القراة الاولي استفهام عن حال الرب هل يجيب
بعد المطلوب اولا والثانية استفهام عن حال عيسي هل يستطيع ان
يشفع في مطلوبهم عند الرب تعالى اولا واذا تقرر هذا الاختلاف واشباهه
فكيف يصح الاستدلال بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا اعني الاستدلال به على انه من عند الله لان الغرض من
سوقه بيان كونه من عند غير الله يستلزم الاختلاف لكن لا اختلاف فيه
فيلزم ان يكون من عند الله لان نفي اللازم الذي هو الاختلاف يقتضي نفي
الملزوم الذي هو كونه من عند غير الله فيلزم ان يكون من عند الله
واذا تقرر وجود الاختلاف فلم ينتف اللازم فلم يلزم انتفا الملزوم
فلا يتم الاستدلال به على انه من عند الله وهذا عند القايل به من باب
اثبات التناقض فيه بزعمه بين امر ضمني ووقوعي لان الاستدلال
تضمن نفي الاختلاف على مقتضي الربط بلو والاختلاف على زعم القايل
واقع فيناقضه وتضمن الاستدلال لنفي الاختلاف صحيح سواجعلت
لو فيه لبيان ان الاختلاف الذي هو الجواب انما نفي في الخارج لسبب
هو نفي الشرط الذي هو كونه من عند غير الله او جعل من باب ربط
اللزوم مع تقدير استثنا نفي اللازم ليفيد نفي الملزوم كما قررناه
اولا والمعنيان تقررا في مفاد معنا لو والاول منهما لغوي واكثر استعمالها
عليه والثاني منطقي وكثيرا ما ترد فيه ولما كان حاصل هذا الوجه
اثبات التناقض في الجملة عطف عليه ما هو في زعم القايل به صريح
التناقض فقال ومثل ان فيه التناقض يعني وما فيه التناقض
من الكلام لا يطابق معناه الخارج فضلا عن اشتماله على دقايق
يطابق بها مقتضي الحال وايضا التناقض يستلزم كذب احد المتناقضين

والكذب

٢٧

والكذب لا يكون من عند الله وما لا يكون بعضه من عند الله لا يكون مجموعه
من عنده واللايق به ادعي ان مجموعه من عنده والتناقض الموجود فيه
مثل الموجود في قوله فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع
قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين ومثل قوله ليس لهم طعام الا من ضريع
مع قوله ولا طعام الا من غسلين الي غير ذلك مما فيه التدافع من الايات
بحسب ما يتبادر قبل التامل اما الجملتان الاوليان فلاقتضا الاولي
عدم سوال احد من الانس والجن والثانية سوال الجميع واما الثانيتان
فلاقتضا الاولي حصر طعامهم في الضريع وهو نبت ذو شوك لا تاكله
الدواب لبشاعته فيخرج الغسلين وهو ما يسيل من جلود اهل النار واقتضا
الثانية حصره في الغسلين فيخرج الضريع وفي ذلك تدافع وتناقض ومثل
ان فيه الكذب المحض وما هو كذب لا يكون من عند الله تعالى لوجوب
صدق كلامه وذلك مثل قوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملايكة
اسجدوا لادم وانما كان من الكذب على زعم هذا القايل لاقتضايه ان الامر
بالسجود لادم بعد خلقنا وتصويرنا ونحن نقطع بان الامر انما هو قبل
خلقنا ومثل ان فيه الشعر وهو موجود في جمله من كل بحر من بحوره
الخمسة عشر فمن الطويل مثل قوله فمن شا فليومن ومن شا فليكفر
فانه موازن لميزان الطويل وهو فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن ومثل
غير ذلك ممن يوازن بحوره فمن المديد الذي وزنه فاعلاتن فاعلن فاعلاتن
قوله فاصنع الفلك باعيننا فانه يوازنه مع تغيير ما ومن البسيط الذي
وزنه مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن قوله ليقضي الله امرا كان
مفعولا فانه يوازنه مع تغيير ما ومن الوافر الذي وزنه مفاعلتن
مفاعلتن فعول قوله تعالى ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور
قوم مومنين فانه يوازنه ومن الكامل الذي وزنه متفاعلن
متفاعلن متفاعلن قوله والله يهدي من يشا الي صراط مستقيم
فانه يوازنه مجزوا مع زيادة في الاخير وتغيير ما ومن الهزج الذي
وزنه مفاعيلن مفاعيلن قوله تالله لقد اثرك الله علينا فانه
يوازنه الا انه مع تغيير كثير في شطريه ومن الرجز الذي وزنه

مستفعلن مستفعلن مستفعلن قوله ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها
تذليلا فانه يوازنه مع تغيير ما ومن الرمل الذي وزنه فاعلاتن فاعلاتن
فعلن وجفان كالجوابي وقدور راسيات فانه يوازنه مجزوا اعني
مسقط الجزو من الشطرين مع تغيير ما ومن السريع الذي وزنه مستفعلن
مستفعلن فاعلن قوله قال فما خطبك يا سامري فانه يوازنه مع
تغيير في الجزئين الاولين ومن المنسرح الذي وزنه مستفعلن مفعولات
مستفعلن قوله انا خلقنا الانسان من نطفة فانه يوازنه بلا تغيير
ومن الخفيف الذي وزنه فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن قوله ارايت
الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم فانه يوازنه مع تغيير وما
المضارع الذي وزنه مفاعلن فاعلاتن قوله تولون مدبرين فانه
يوازنه مع تغيير ومن المقتضب الذي وزنه مفعولات مستفعلن
قوله في قلوبهم مرض فانه يوازنه مع تغيير ومن المجتث الذي
وزنه مستفعلن فاعلاتن قوله مطوعين من المومنين في الصدقات
فانه يوازنه بشطريه مع تغيير ومن المتقارب الذي وزنه فعولن
فعولن فعول واملي لهم ان كيدي متين فانه يوازنه وتمييز التغيير
القبيح والمغتفر هنا مبين في علم العروض وليس هذا محل بيانه
بهذه خمسة عشر بحرا وجد من القران ما يوافقها فيعارض قوله وما
علمناه الشعر وما ينبغي له وهذا عند القايل به من باب التكذيب
والتناقض وقد تقدم ولما كانت هذه الشبه في غاية الضعف بل هي هزؤة
للساخرين وضحكة للناظرين اختصر اجوبتها اتكالا على ظهورها ومن
بسط تلك الاجوبة عند ذكرها واليها اشار بقوله والجواب عن الشبهة
الاولى وهي ان فيه غير العربي كالاستبرق الغليظ من الديباج والسجيل
للشي الصلب كالحجارة وقيل لجهنم ويقال بالنون بدل اللام
فكيف يصح كما اخبر عن نفسه انه عربي مبين انه اي الشان لا يبعد
توافق اللغتين في الفاظ فيصح ان يكون اللفظان وشبههما مما تواطا
فيه لغة العرب والعجم فيصح انه عربي في مفردات الالفاظ وتركيبها
فتنفي كونه عربيا مع ثبوت الاخبارية اخبارا صادقا بمجرد احتمال ان

يكون

ان يكون بعض الفاظ القران عجميا دليل غباوة القايل بذلك وما هو الا بمنزلة
من يدعي ان هذا الموال الواحد يهدم به الرجل الواحد الجبال العظام او
انه جعل الكل اي كل القران في لسان الشرع عربيا واذا كان فيه بعض الفاظ
العجم تغليبا للجل لقلة العجمي جدا حتى لا تتحقق له من القلة نسبة بالنظر
الى العربي والتغليب للجل وارد في كلام العرب كثيرا فصح كونه عربيا او انه
عربي النظم والتركيب ولم يعتبر مفردات الالفاظ في التسمية وهو جايز
وعلى هذا يكون الاعتراض بما ذكر بمنزلة ما لو قيل هذا الثوب حريري
تغليبا للحرير لقلة غير الحرير فيه ولنسجه على هيئة ثياب الحرير فيعترض
بانه لا يصح ان يقال حريري حتى لا يوجد فيه الا الحرير ومن المعلوم ان
هذا الاعتراض ينادي عليه اللغوي والاستعمال النحوي بالبطلان والمعترض
به ينسب لرذالة الفهم وركاكة العقل وسخافة الادراك وكفى بذلك
فضيحة والجواب عن الشبهة الثانية وهي ان فيه الخطا في الاعراب كما في
قوله ان هذان لساحران انه لا خطا في ثبوت الالف في ان هذان لان لزوم
الالف في المثنى مطلقا في جميع احوال الاعراب لغة لاقوام من العرب فتكون
قراته كذلك جارية على تلك اللغة وهي قراة المدنيين والعراقيين
وقرا ابو عمرو ان هذين بالياء وزعم ان كونه بالالف مما غلط فيه ناسخ
المصحف ولا كلام على قراته وقيل ان لزومها مخصوص بلفظ هذان
كما تقرر في العربية وان النون زيدت على لفظ هذا الذي هو للمفرد
حين اريد به التثنية فلزمت في الاوجه الثلاثة فرقا بين تثنية المبني
والمعرب كما زيدت النون على لفظ الذي للجمع فلزمت في احوال الاعراب
فرقا بين جمع المبني والمعرب وقيل بتقدير ضمير الشان اسما لان وهذان
لساحران جملة في محل الخبر ودخول اللام على خبر المبتدا واقع وان قل
والقلة لا تنافي الفصاحة وقيل ان بمعنى نعم ووجود اللام في الخبر على
ما تقدم واذا تبين بهذه الوجوه وغيرها مما ذكر في كتب العربية ان
لا خطا في ان هذان لساحران لموافقته لما تقرر في العربية تبين ان الخطا
انما هو في كلام المحكي عنه هذه الشبهة لا في القران ومن العجايب
ان القران الحكيم الذي اعجزت بلاغته وفصاحته العرب العربا واعترف

بالقصور عن كماله نقاد الكلام وصيارفته من الشعرا والخطبا تقدح فيه بوجه تقرر
لمساغه اوجه عديده وبحقق لتاويله وان قل بعضها قلة لاتنافي الفصاحة
توجيهات سديده ولا يخفي ان منشا ذلك الجهل مع التعصب بالباطل على الحق
المبين وعماية البصيرة عن نور الاهتدا بدلايل الراشدين ومانوفيقي الا
بالله رب العالمين والجواب عن الشبهة الثالثة وهي ان فيه مقدار عشر
ايات من كلام البشر الذي ليس بحد الاعجاز كقوله حكاية عن نبي الله موسي
علي نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام رب اشرح لي صدري الي قوله
بصيرا فكيف يصح التحدي باقصر سورة واقصر سورة كالكوثر انما فيه
ثلاث ايات ان المحكي من الكلام لايلزم ان يكون عبارة المحكي عنه اي
لايلزم ان يكون حال اللفظ الاول كحال هذا اللفظ بعينه فيكون هذا اللفظ
في الافادة افصح وانصع والفصاحة شرط البلاغة فانه يجوز ان يتكلم انسان
بكلام يفيد معني بتقديم وتاخير وتعقيد وغرابة ونفرة في بعض الكلم فلا
يكون فصيحا فاذا حكي بتقديم وتاخير لاركاكة فيه ولا تعقيد ولا تنافر
ولاغرابة كان هذا اللفظ وان اتحد المعني افصح من الاول والفصاحة جزء
من البلاغة فلا يلزم الاتحاد في الفصاحة بين المحكي والحاكي وكذا يجوز
ان يورد متكلم كلاما فصيحا في مقام لم يطابق المقام علي اكمل وجه فيحكي في
مقام طابق فيه المقام غاية برعاية الدقايق الكثيرة والاعتبارات اللطيفة
العجيبة فيكون الحاكي ابلغ وان اتحد المعني واذا فهمت هذا البسط و
التحقيق لم يرد ان يقال ما يحكي عن الامم الماضية في القران في محاوراتهم
ومجاوباتهم ليس في القران كما وقع فيما بين موسي علي نبينا وعليه افضل الصلاة
والسلام وبين السحرة وفرعون وكما وقع فيما بين الانبيا واممها فانه حكي
الكلام بتمام معناه بلا زيادة ولانقص بيدل ان المعني فقد ساوي من
تقدم كلام القران في الفصاحة والبلاغة وذلك ينافي ظاهر قوله
تعالي قل لين اجتمعت الانس والجن علي ان ياتوا بمثل هذا القران لاياتون
بمثله والعجز عن مثل الكل كالعجز عن مثل سورة لوقوع التحدي بالسورة
كالكل وان كان مع زيد لم يكن اولا او نقص بيدل المعني لم تطابق الحكاية
وانما لم يرد لما ذكرنا من جواز كون الحكاية افصح من المحكي وابلغ مع اتحاد

المعني

المعني فانهم هذا الكلام علي ان الاعجاز باقصر سورة واما علي انه باحدي الطوال
كما اختاره بعضهم فلا يرد هذا اصلا الجواب عن الشبهة الرابعة وهي ان فيه
ما يتمسك به اهل الغوايات كالمعتقدين للتجسيم فانهم يتمسكون بنحو الرحمن
علي العرش استوي في اثبات اعتقادهم الفاسد ومن شان الخطاب الشرعي
لاسيما ان كان من اجزاء المعجزة ان يهدي الي الحق لا الي ما هو غواية ان هذا
انما يمكن ايراده لو كان نحو الرحمن علي العرش استوي مما سموه متشابها
لافايدة له في التكليف الا التادية للغوايات واما ان كانت له فوايد عظام
ترجع الي فوايد التكليف وكان بحيث يتقرر الاهتدا به عند اهل الحق الي
تلك الفوايد وانما يزداد الغواية به اهل الغباوة الذين لم يبنوا امورهم
علي الانصاف بل بنوه علي التعصب في الدين فلا معني للاعتراض به لان
هذا شان نزول الشرايع واظهار الدلايل ليهلك من هلك عن بينة ويحيي
من حي عن بينة فاذا ثبت ان لهذا المتشابه فوايد عظاما فمنها ابتلاء
العباد به لينظر هل يستعملون انظارهم في ادراك استحالة ظاهره وادراك
حسن تاويله بالادلة المنصوبة لذلك فيجازون بمثوبة ذلك النظر او
يتوقفون عن التاويل بعد ادراك استحالة الظاهر فرارا من خطر التاويل
فيجازون بمثوبة ذلك النظر وذلك التوقف لم يرد الاعتراض المذكور به
هذا في حق من كان من اهل النظر واما من كان من العامة فلاختبارهم
هل يرجعون الي اهل الذكر فيما يدركون في مثل ذلك معتمدين علي قراين
يدرك بها المحق من المبطل او يرجعون الي اهل الغباوة الذين لايدركون
الحقايق فيثابون او يعاقبون فظهر بهذا ان ما سموه متشابها انما
يتشبث به في غوايته من كان شانه ذلك في التكاليف وساير الامور
الشرعية النظرية لا من كان منصفا حسن النظر في الادلة الشرعية
فحينيذ هو وغيره من النظرية الشرعية سوا فلا يتصور القدح به كما
لا يتصور بساير النظريات والله الموفق بمنه والجواب عن الشبهة الخامسة
وهي ان فيه عيب التكرار نحو فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ
للمكذبين وتكرار قصة فرعون مثلا ان التكرار لايكون عيبا في الكلام
باجماع من علما اللسان ونقاد البلاغة والبيان الا اذا كان لغير فايدة

وفيه يقال اثقل من حديث معاد واما ان كان لتاكيد اقتضاه المقام كما بينه
ايمة التفسير في تكرير فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين
وغير ذلك او كان لمناسبة معنى في قصة في حال اخرايها وسيقت جميعا
للارتباط او كانت لايجازها في مقام اقتضى الايجاز ثم بالاطناب لمقام اقتضا
اولاظهار قوة بلاغة المتكلم في اظهار المعنى بعبارات كل واحدة تبين
الاخرى في الحسن او لغير ذلك كشدة الاهتمام بالافهام لئلا تتطرق الغفلة
والانكار فلا يكون من العيب بل تركه حينئذ من العيب واتيانه من المحاسن
واليه اشار بقوله بل التكرار ربما يكون اي كثيرا ما يكون من المحاسن فعده
من العيب على الاطلاق جهل باحوال الكلام وفن واضح على وجه الكمال
فظهر عدم تطرق هذه الشبهة والجواب عن الشبهة السادسة وهي ان فيه
الاختلاف في القران مع قوله في نفيهما ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا ان الاختلاف المنفي ليس هو اختلاف القراات لان الشارع
اثبتها فقال انزل هذا القران على سبعة احرف فاقروا منه ما تيسر
وما سوى السبعة لضعفه قد لا نسلم ثبوته بل الاختلاف المنفي انما هو
تفاوت النظم اي اختلاف اجزاءه في النظم البلاغي بحيث ينقص بعضه عن
مرتبة الاعجاز دون بعض وانما نفي هذا الاختلاف اعلاما بان القدر
الذي تحدى به لا يقتصر على بعض منه دون بعض بل ذلك القدر معجز
في جميعه وبذلك الاعتبار كثرت معجزات القران لانه ان قسم جميعه على
ذلك القدر خرجت اعدادا لا تنحصر وكل فرد من ذلك العدد معجزة اذ لا تختلف
ابعاضه في الاعجاز وذلك مما يدل على حقيته اذ الكلام الطويل لابد فيه
من سمين وغث وركيك وبليغ وان كان صاحبه ابلغ اهل الوقت فلما
كان القران كله بليغا علم انه ليس من عند غير الله فهذه الشبهة
ايضا ظاهرة الضعف واضحة السخف الجواب عن الشبهة السابعة
وهي ان فيه وهم التناقض اي التناقض الذي هو موهوم في الحقيقة
وان اعتقد واصحه وذلك كما بين قوله فوربك لنسألنهم اجمعين
مع قوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا طعام
الا من غسلين مع قوله ليس لهم طعام الا من ضريع كما تقدم وعن الشبهة

الثامنة وهي وهم الكذب كما في قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا
للملايكة اسجدوا لادم وقد تقدم وجه ذلك وعن الشبهة التاسعة
وهي ان فيه الشعر وقد تقدم بيانه مع نفيه بقوله وما علمناه الشعر
اذ توهم صحة الشبهتين الاوليين من هذه الثلاثة من الجهل بعلم التفسير
الجهل وتوهم صحة الثالثة من عمي الشعر اما الاولى وهي التناقض فقال المعترضون
اعتمادا على ما تقرر في الشرع والعقل ان السوال في وقت وعدم في وقت
اخر لان يوم القيامة مدة طويل وذو اطوار واذا كان في وقتين فلا تناقض
لانتفاء شرطه وهو اتحاد الوقت ولا يضر ذلك اليوم لانه لا يلزم عموم
اجزاءه كما علم في القضية الشخصية بالزمان الممتنع ولا بعد في ذلك
لان السوال ربما ناسب اولا لاقامة الحجة وبعد دخول النار ومباشرة
العذاب لا يتقعدون بالسوال غضبا عليهم واسقاطا لمكانتهم التي ربما
يكون فيها بعض التنفيس عليهم بالاطماع في قبول العذر وربما كانت
المناسبة بالعكس بان لا يسألوا اولا تحقيرا لهم وغضبا عليهم ويسألوا بعد
الدخول في النار ليقروا وتكثر حسرتهم على التفريط فيما ذاقوا الان
العذاب على تركه وقيل المعنى لا يسألون سوال الاستفهام عن العمل
بان يقال لهم هل فعلتم كذا وكذا كما يفعل بالمومن حتى اذا اقر قيل له
سترتها عليك في الدنيا وغفرتها لك الان وانما يسألون سوال توبيخ
بان يقال لهم لم فعلتم كذا وكذا وظاهر انه لا تناقض على هذا ايضا وقيل
ان المعنى انهم لا يسألون عن افعالهم وانما يسأل الملايكة عن افعالهم
لانهم يعلمون اعمال المجرمين فنفي سوالهم باعتبار المشاهدة المباشرة
واثباته باعتبار توسط الملايكة ويحتمل ان يكون المعنى انهم لا تخفى
افعالهم عليه تعالى فلا يسألون سوال من جهل حتى يمكنهم اخفاء بعض
الافعال وفرارا من عقوبتها بل يسألون سوال من علم للتوبيخ واقامة
الحجة فيكون نفي السوال على معنى بيان انه لا تخفى منهم خافية كما
قال تعالى يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية وعلى التقديرين
لا تناقض ايضا واما قوله ولا طعام الا من غسلين وليس لهم طعام الا من
ضريع فقيل ان الغسلين والضريع شي واحد وعليه فلا تناقض وقيل

هما لا يعلم معناه فلا يتحقق التناقض ايض وقيل الغسلين ما يسيل من
جلود اهل النار والضريع شي تاكله الدواب ولا يشبعها ضعيف به عن طعام
اهل النار لبيان انهم يعذبون بالجوع في جهنم واما ما ياكلون لا يسمن
ولا يغني من جوع وهو على هذا صادق بالغسلين وعليه فلا تناقض
ايض ويحتمل انه لا طعام لهم من المايعات الا الغسلين ومن غير المايعات
الا الضريع وعليه فلا تناقض ايض فقد تبين ان توهم التناقض
جهل بما قال اهل التفسير واما الثانية وهي وهم الكذب كما في
قوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملايكة اسجدوا لادم
فانا نقطع بان الامر بالسجود قبل خلقنا وتصويرنا فقيل المعنى ولقد
خلقنا اباكم فعبر عنه بخلقنا لان خلق الاصل يكنى عنه بخلق الفرع
وقوله ثم صورناكم في صلبه باي قدر وحالة شا تعالى ولا بعد
فيه فانا اخرجنا من صلبه على اي حالة اراد يوم الست بربكم
فالامر بالسجود على هذا مغاير لتصويرنا فلا كذب وقيل المعنى
خلقناكم ثم صورناكم ثم نخبركم بانا قلنا للملايكة اسجدوا لادم
فالترتيب بثم ترتيب اخباري وعليه فلا كذب ايض فقد تبين ايض
ان توهم الكذب من الجهل بالتفسير والحاصل ان الاعتراض بالتناقض
والكذب على الكتاب المبين بما لا تناقض فيه لظهور عدم التعارض
وبما لا كذب فيه لظهور عدم التعارض صحة معناه انما نشا من الجهل
بما يفسر به كلامه ومن عماية البصيرة عما تقتضيه جهله والله الموفق
بمنه واما الثالثة من هذه الثلاث التي هي اخر الشبهة وهي ان فيه
الشعر فقد تقدم ان منشاها الجهل بمعنى الشعر وذلك ان الشعر هو
ما قصد وزنه وقافيته وما وقع في القران اتفاقي بمعنى انه لم يقصد
وزنه ولا قافيته بل اتفق النطق به كذلك وما هو من الاتفاقي لا يسمى
شعرا فانه لو قال الغلام لسيده ما اصنع يا سيدي فقال السيد ادخل
السوق واشتر اللحم منه من غير قصد لكونه على وزن البحر الخفيف
الذي هو عليه اتفاقا وما في القران غير مقصود فليس بشعر فقد
تبين ان القايل بوجود الشعر في القران لم يعرف معنى الشعر ونحن

جازمون جزما ضروريا بان ما في القران اتفاقي لانه دايما يتلوه النبي صلى
الله عليه وسلم بصيغة النثر مع انه لا يعرف له في كلامه مطلقا كلام موزون
مقصود ويزاد في رد هذه الشبهة الواهية ان كون القران غير شعر صحيح
تغليبا ولا يضر فيه وجود موزون قليل لو تنزلنا التسمية غير المقصود
شعرا لان تغليب الاكثر في تسمية المجموع موجود كثير في كلام العرب
واما النوع الثاني مما وقع به الاعجاز وهو الاخبار بالمغيبات الكثيرة
الخارجة فكثرتها مما يعتاد بمجرد الفراسة او الكهانة او النصبات الفلكية
ماضوية بالنسبة الى نزول الوحي واستقبالية بالنسبة اليه **فمن الماضية**
قصص الانبيا على نبينا وعليهم افضل الصلاة والسلام كقصة يوسف
ونوح وابراهيم وموسى وعيسى وداود وسليمان وايوب ولوط وهود
وصالح وغيرهم فانه اوردها على طولها كما هي بحيث لم يجد احبار اليهود
والنصارى الذين تعلموها بالمدارسة والممارسة ما يقولون فيها بوجه
من غير تعلم من عالم متقدم ولا ملاحظة كتاب لتعلمها **و** كقصص
غيرهم كاهل الكهف وذي القرنين وبلقيس وبني اسرايل وقوم فرعون
وغير ذلك من الامم الماضية مع انبياهم في معاملتهم ومحاورتهم
وان كان يمكن ادخال قصص الامم في قصص الانبيا **ومن المستقبلة الم**
غلبت الروم في ادنى الارض الى قوله لا يخلف الله وعده اي الم
غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع
سنين لله الامر من قبل ومن بعد ويوميذ يفرح المومنون بنصر
الله ينصر من يشا وهو العزيز الرحيم وعد الله لا يخلف الله وعده
وقوله تعالى في امر الاحزاب او اهل بدر **سيهزم الجمع** ويولون الدبر
وقوله تعالى **لتدخلن المسجد الحرام** ان شا الله امنين محلقين روسكم
ومقصرين **ونحو ذلك** كقوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد
وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب وقوله تعالى
ليستخلفنهم في الارض وقوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد

وقد وقع في كل ما اخبر به كما اخبر ولم يذكر اخباره عن الامور الخالية كاخباره
عن حال المنافقين وحال بعض المومنين فوجد كما قال لرجوعهما الى
الماضية او الاستقبالية لان ما وقع منها ماض وما لم يقع حال النزول
استقبالي الان الاخبار الغيبية القرانية انما يتجه ذكرها هنا ان لم
تدخل في اوجه اعجاز القران والا كان ذكرها هنا مدا خلا للاعجاز
بالقران فينبغي على هذا الاقتصار على الاخبار الحديثية والى
اشار بقوله ومن المستقبله في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم
لعلي كرم الله وجهه ستقاتل بعدي الناكثين وهم الذين نكثوا البيعة
ونقضوا العهد على علي رضي الله تعالى عنه فخرجوا الى البصرة فقاتلوه
بعسكرهم السيدة عايشة وحضرت لاقتضا اجتهادها ذلك وهي
راكبة على جمل في هودج وقد اخذ بخطام الجمل كعب بن مسور فسمي ذلك
الحرب حرب الجمل والقاسطين وهم اصحاب معاوية رضي الله تعالى عنه
وسموا قاسطين اي جايرين لبعدهم وميلهم عن الامام الحق وهو علي كرم الله تعالى
وجهه ذهابا منهم ان عليا مالا على قتل عثمان واعتقدوا في ذلك
الذهاب على ان عليا ترك معاوية وخالط قتلة عثمان فاجتمعوا على
معاوية والتقوا مع السيد علي وجيشه في قرية بينهما الروم تسمى
صفين قريبة من الفرات فوقع الحرب بين الفريقين شهورا وسمي
ذلك الحرب حرب صفين ولاشك ان السيد معاوية انما فعل ذلك
عند الان اجتهاده عند العلما خطا فله اجر واحد وسمي اتباعه
قاسطون لنقصان اجر من اجتهد او قلد المجتهد منهم ولظلم
من لم يجتهد ولا قلد فالجور الذي نسب للمجموع باعتبار مقابلتهم
للامام العدل المصيب باجتهاده فله اجران والمارقين وهم
الذين مرقوا اي خرجوا عن طاعة علي بعد ان بايعوه وتابعوه
في حرب اهل الشام وهم معاوية واصحابه وسبب خروجهم
تكفيرهم عليا حين رضي بقضية التحكيم وذلك انه لما طال الحرب
بين علي ومعاوية بصفين اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى
الاشعري وعمرو بن العاصي في امر الخلافة حتى يكون اولى بها من

رايا

رايا انه احق فرضي علي رضي الله تعالى عنه بذلك التحكيم فلعزوه بذلك
الرضي خرجوا عنه وساروا الى النهروان مجتمعين على عبد الله بن
وهب الراسبي فسار اليهم علي كرم الله تعالى وجهه بعسكره فكسرهم
وقتل الكثير منهم فسمي ذلك الحرب حرب الخوارج لخروجهم اولئك
عن الامام الحق وحرب النهروان لوقوع الحرب فيه وكقوله صلى الله
عليه وسلم لعمار رضي الله تعالى عنه تقتلك الفئة الباغية
فقتل في صفين وسميت باغية وان كان معها اجتهاد ونظرا لخطا
ذلك الاجتهاد حتى لو اطلعوا على حقيقة اجتهاد من قابلوه كانوا
بغاة حقيقة فبغيهم نسبي بمعنى ان الحق مع غيرهم فهم بالنسبة
اليه كاهل البغي وان عذر المجتهد منهم في سقوط الاثم وهذا
مما يشهد لحقية اجتهاد علي كرم الله تعالى وجهه وكقوله صلى
الله عليه وسلم زويت لي الارض فرايت مشارقها ومغاربها وسيبلغ
ملك امتي ما زوي اي طوي او جمع لي منها وكاخباره بزوال ملك
كسرى وقيصر وانفاق كنوزهما في سبيل الله فزال الاول مضمحلا
والثاني بالخروج مما غلظ فيه الى غيره واخباره باستيلاء الاتراك
فاستولوا بعد بني العباس وغير ذلك كاخباره بقتل الحسين واصلاح
الفئتين العظيمتين من المسلمين بالحسن واخباره بملك بني العباس
وملوك بني امية وبكل رييس من اول الدهر الى اخره وكاخباره
العباس عمه بالمال المخزون عند ام الفضل وقوله لها ان اصبت
فللفضل كذا ولغيره كذا لما انكر ان يكون له مال يفدي به نفسه
وكان ذلك سبب اسلام العباس واخباره بمقتل زيد وجعفر
وابن رواحة واخذ خالد الراية بعدهم حتى وقع الفتح على يديه
واخباره بعير قريش وكيفية ورودها من الشام واخباره باكل
الارضة ما سوى اسم الله تعالى من الصحيفة التي كتبتها قريش
في مقاطعة بني هاشم واخباره بموت النجاشي واخباره بالصحيفة
التي كتبها حاطب الى اهل مكة مع ظعينة وان تلك الظعينة
توجد في موضع يسمى روضة خاخ وغير ذلك مما تقرر في الاحاديث

وبلغ الكثير منه الي مايقرب من التواتر في القطع وبجر اخبارانه صلي
الله عليه وسلم بالغيب خميق لاتكادالدواوين العظام تحيط باقله
ولاحفظ الحفاظ محيطا بساحة جله كيف وقد قال بعض الصحابة
رضوان الله تعالي عليهم قام فينا رسول الله صلي الله عليه وسلم
فما ترك شيا الااخبرنا به حتي دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار وحفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه وان كان الرجل منا
ينسي امرا حتي يقع فيعرفه كما يعرف الرجل وجه الرجل اذا غاب
عنه ثم لقيه وقد وقعت جميع اخباراته كما اخبر صلي الله عليه
وسلم وقد اقترنت بدعوي النبوة فتميزت بذلك عن كرامة
الصالحين من المومنين واقترنت بصلاح الاعمال وبعدم مراجعة
احوال النجوم والافلاك فتميزت بذلك عن السحر والكهانة وعلم
النجوم **واما النوع الثالث** من معجزاته صلي الله عليه
وسلم وهي افعال واحوال ظهرت عليه صلي الله عليه وسلم
فقد عد منها في كتب الايمة مايزبي علي الف كل منها خلاف
المعتاد ومنها ارهاصات تقدمت قبل دعوي النبوة واختلف
في كونها معجزة اوكرامة ومنها مااقترن بدعوي النبوة فكانت
معجزة جزما وهي في الجملة تنقسم الي مايرجع لذاته والي امور
متعلقة بصفاته والي امور خارجة عن الذات والصفات
ولكنها وقعت علي يده ومن اجله اما القسم الاول وهو مايرجع
الي الذات **فكالنور الذي ينقل في ابايه** حتي انتهي الي عبد
الله بن عبد المطلب وكان يظهر علي وجوههم من لدن ادم
الي ان ولد ولله در القايل في ذلك بالنسبة لادم
لو ابصر الشيطان طلعة نوره   في وجه ادم كان اول من سجد
وقد روي ان اباه سيدنا عبد الله مر بامراة فدعته الي نفسها
ولم يجبها فذهب ووقع علي زوجته مولاتنا امنه بنت وهب
فحملت منه ثم مر بتلك المراة وكانها لم ترد مادعت اليه
اولا فسالها عن ذلك فقالت ذهب عنك النور الذي رايته

فيك

فيك وكان هذا النور ذاتيا لانه اصل الذات ومنه خلقت
ولولادته حال كونه واضعا احدي يديه علي عينيه والاخري
علي ماتحت سرته تسترا **مختونا** بحيث لم يبق في المحل مايقطع
بالموسي **مسرورا** اي مقطوعا مايتعلق بالسرة بالقدرة دون
سبب عادي ولا يخفي انهما يتعلقان بالذات **وكخاتم النبوة** التي
بين كتفيه كما ورد ان بين كتفيه خاتم النبوة وهو شي ناتي
مثل زر الحجلة وكونها ذاتية ظاهر **وكرويته من خلفه**
كما يري من امامه كما ورد اني لاراكم من ورا ظهري وكون الروية
ذاتية لكونها ترجع الي جزء من الذات وهي العين والا فالا
انها من الاوصاف وكطول قامته اذاساير الطويل حتي يزيد   قرب
عليه طولا ولما كان مرجع الطول بحسب العاده الي زيادة
اجزا في الذات كان ذاتيا وكحسن ذاته الذي لم يساوه فيها
مخلوق حتي اسلم بذلك من كشف له عن معناه ولله در قول حسان
لولم تكن فيه ايات مبينة   لكان منظره ينبيك بالخبر
وكطيب رايحة جسمه الكريم ورايحة عرقه الصفي حتي كان النسا يتخذنه
طيبا ويقلن هو اطيب الطيب وقال السيد انس مامسست خزة
ولا حريرا الين من كف رسول الله صلي الله عليه وسلم ولا
شممت مسكة ولا عنبرة اطيب من ريح رسول الله صلي الله
عليه وسلم اما الحسن فكونه ذاتيا لرجوعه الي وضع الاجزاء
الحسية الذاتية مع الوانها واما الرايحة فلكون منشاها الذات
بلا عمل فلم يعد وصفا اختياريا **و**اما القسم الثاني وهو مايرجع
الي اوصافه **فكاتصافه بغاية الصدق** قبل النبوة فضلا عما بعدها
بحيث لم يحفظ له مخالفة في قول جدا ولا هزلا بحيث لا تتهم
بخلاف الصدق كما قال ابو سفيان لهرقل حين ساله هل كنتم
تتهمونه بالكذب قبل هذا فقال لا فقال هرقل قد علمت انه
لم يكن ليدع الكذب علي الناس ثم يكذب علي الله **و**اتصافه
بغاية الامانة بحيث كان قومه صلي الله عليه وسلم يسمونه

قبل النبوة الامين اذ لم يتهم بخيانة في مال ولا دم ولا عرض واتصافه
بغاية العفة عن ما يكره التلبس به شرعا او عادة بحيث لم يحفظ له
هفوة في الصغر ولا في الكبر واتصافه بغاية الشجاعة وكان اكابر الصحابة
مع قوة شجاعتهم طبعا وشرعا اشجعهم هو الذي يليه ولم يحفظ له
في الحروب التي اشتد امرها فرة ولا جولة فيما يحفظ فيه لكبرا
الابطال وكان يركب في الحروب البغلة اسقاطا لمعونات الفرار
واتصافه بغاية الفصاحة اعترف له بها فصحا العرب وقال صلى
الله عليه وسلم انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قريش واسترضعت
في بني سعد ايماء الى انه صلى الله عليه وسلم جمع له في الفصاحة بين
جزالة البادية ولطافة الحاضرة وقوله بيد اني من قريش من باب
تعقيب المدح بما يشبه الذم تاكيدا في المدح كما يقال فلان كريم الا
انه يهب القناطير واتصافه بغاية السماحة بحيث كان لا يمسك
مما يجبي له من الاموال والقناطير شيا الا ما يرصد لدين او شيا يسيرا
لنفقة العيال وعلم بين اهل وقته انه لا يرد سايلا واذا لم يحضر
عنده ما يعطي السايل قال له ابتع علي حتى اعطيه ويكره ان يدل
به علي خلاف ذلك ولما راه بعض العرب عطاياه العظيمة قال
اسلموا فان محمدا يعطي عطا من لا يخشى الفقر واتصافه بغاية
الزهد في الدنيا وزينتها حتى انه صلى الله عليه وسلم
توفي ودرعه مرهونة في وسق من الشعير مع كثرة ما جلب
اليه منها وقالت السيدة عايشة رضي الله تعالى عنها ما شبع
ال محمد من الخبز ثلاث ليال تباعا الى غير ذلك من
اثار زهده العظيم واتصافه بغاية التواضع مع المساكين
وغاية الترفع مع المتكبرين من ارباب الدنيا فكان صلى الله عليه
وسلم ياكل مع الخادم ويفلي ثوبه ويحلب شاته ويحمل متاعه
ونفقة عياله وياكل مستوفزا ويقول انما انا عبد اكل كما
ياكل العبد ويجالس في اي طريق تيسر من يكلمه في امر من الامور
من عبد وخادم وعجوز الى غير ذلك من اثار التواضع ومما

تواضعه

تواضعه صلى الله عليه وسلم انه خير بين ان يكون نبيا عبدا او نبيا ملكا
فاختار ان يكون نبيا عبدا واتصافه بغاية الشفقة على الخلق
فيصبر على الكافر ويحتمل اذاه وجفوته ويعامله بالاحسان لعله
يسلم شفقة عليه ان يقذف في النار واما المومن فكان له اشد
شفقة من ابيه وامه شهد له بذلك علام الغيوب فقال فيه
بالمومنين روف رحيم ومن شفقته على المومنين ان يترك امرهم
بامر يعظم اجره شفقة من ان يفرض عليهم الى غير ذلك مما لا ينحصر
من اثار الشفقة واتصافه بغاية الصبر على البلا فيصبر على
مرض ضعف مرض غيره وعلى شدايد الحروب ومقاسات الاعداء
وملازمة الطاعة ليلا ونهارا بلا فتور ولا ميل لراحة وكل ذلك
معروف بضرورات العقول عند المشتغلين باخباره صلى الله
عليه وسلم واتصافه بغاية المكارم من الاخلاق فيجازي السيئة
بالحسنة ويصبر على الجفوة ويحمل الكل ويقري الضيف ويعين على
نوايب الحق ويكسب المعدوم الى غير ذلك ولا يخفى ان عطف هذا
من عطف العام على الخاص لان مكارم الاخلاق اعم مما ذكر اولا
واتصافه بما يجمع المصالح دنيا واخرى فقرب مدارك الدين
وعدل بين الخلق عدلا يتالف به الذيب مع الغنم وهدى لمراشد
الدنيا وبعد عن التكليف في كل مطلوب الى غير ذلك ولا يخفى
ايضا ان هذا يرجع لمكارم الاخلاق واتصافه بكونه مستجاب
الدعوة وهذا الباب اعني باب اجابة الدعوة له صلى الله
عليه وسلم مما يفوت الحصر ولا يقدر له قدر وقد دعا
لابن عباس رضي الله تعالى عنهما بالفقه في الدين فبلغ في
ذلك ما لم يبلغه غيره وصار امام المفسرين ودعا على عتيبة
ابن ابي لهب ان يسلط عليه كلب من كلاب الافتراس فافترسه
الاسد في قضية معلومة ودعا على مضر بالقحط فقحطوا حتى
اكلوا العظام والجيف ودعا على سراقة حين تبعه هو وابا
بكر ليقتلهما ولحق بهما فساخت به فرسه فرده الله عنهما

وصار مسلمة لهما بعد ان كان طالبا ودعا بتمزيق ملك كسري فمزق ودعا
بنصر الدين باحد العمرين فنصر بالسيد عمر بن الخطاب ودعا بالاغاثة بعد
القحط فما نزل من المنبر حتي تحادر المطر علي لحيته الكريمة صلي الله
عليه وسلم ثم دعا بعد جمعة من المطر بالصحو فتفرق السحاب لحينه
ودعا بهلاك جماعة من قريش سماهم لما اتفقوا علي الايذا ن بسلا
جزور يلقي عليه صلي الله عليه وسلم فقتلوا جميعا يوم بدر الي
غير ذلك مما لا ينحصر ومن طالع كتاب الشفا لعياض رضي الله تعالي
عنه حل وجد جملة وافرة من محاسن اوصافه صلي الله عليه
وسلم ودلايل اعجازه واما القسم الثالث وهو ما لا يرجع الي الذات
والاوصاف بل وقايع وقعت لاجله ومنسوبة له فكخرور الاوثان
اي سقوطها بعد الليلة ولادته صلي الله عليه وسلم وسقوط
اصنام قريش بمجرد الاشارة اليها حين فتح مكة قايلا جاء الحق
وزهق الباطل وكسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ميلاده
صلي الله عليه وسلم اشارة الي ان ملوكهم علي عدد تلك الشرفات
ينقطعون بعد بعثته فينقطع ملكهم ودينهم بها كما فسر ذلك سطيح
لما سيل عن تاويله وكاظلال السحاب عليه صلي الله عليه وسلم
في مسيره تاجرا الي الشام قبل البعثة وشاهد ذلك غلام خديجة
رضي الله تعالي عنها وشاهدته خديجة يوم دخوله مكة بعد قفوله
من الشام وكانشقاق القمر حتي صار فرقتين فرقة واحدة دون
الجبل والاخري وراه حين ساله كفار قريش ان يريهم اية وكانقلاع
الشجر من مكانها البري ذلك اية لاعرابي طلب ذلك ليسلم فامرها
فانقلعت اليه ذاهبة اليه صلي الله عليه وسلم امتثالا لامره
ثم امرها بالرجوع لمنبتها بعد ان شهدت له بالنبوة بكلام
فرجعت وثبتت فاسلم ذلك الاعرابي وكتسليم الحجر عليه صلي الله عليه
وسلم حين مروره وكان ذلك غير ما مرة عرف ذلك بين الصحابة من بعده وكنبع
الماء من بين اصابعه حين تكثف الحاجة الي الماء فاتي باناء ماء قليل
جدا فوضع يده الكريمة في ذلك الاناء فجعل الماء يفور من بين اصابعه

امثال

امثال العيون فروي الجيش كلهم ورويت دوابهم وكحنين الجذع من النخل اليه لما فارقه
الي المنبر حين صنع له حتي سمعه الحاضرون يضج باصوات كاصوات العشار حتي جا
اليه فنزل اليه فسكت كما يسكت الصبي فقال صلي الله عليه وسلم بكي لما
يسمعه من الذكر وخيره بين ان يعود نابتا في الدنيا مثمرا كما كان او يغرس
في الجنة يوم القيامة فياكل منه اوليا الله تعالي فاختار دار البقا علي دار
الفنا وكشكاية النوق اليه صلي الله عليه وسلم من كثرة العمل من اربابها
وقلة العلف فامر اربابها بما طلبت وكشهادة الشاة المسمومة التي اهدت
له يهودية بخيبر وقد سمتها فشهدت بانها مسمومة فاخبر اصحابه
بشهادتها فدعي اليهودية فاعترفت بسمها وسيلت عما حملها علي ذلك
فقالت له صلي الله عليه وسلم اردت ان كنت نبيا لم يضرك وان كنت
غير ذلك استريح منك فروي انه لم يعاقبها صلي الله عليه وسلم وقد
كذبت لعنة الله عليها فيما زعمت وانما فعلت ذلك عداوة اذ النبي لا يمتنع
ان يضره السم وكتسبيح الحصي في كفه الكريمة لما اخذها وسمع تسبيحها
الحاضرون ثم وضعها صلي الله عليه وسلم في كف ابي بكر فسبحت ثم
في كف غيره فما سبحت وكنحو ذلك مما لا يكاد يحصي وقد جمع الايمة في
دواوين ما تيسر من ذلك جمعه فمن ذلك رد الشمس الي علي بطلبه
صلي الله عليه وسلم ذلك من الله تعالي حين فاتته صلاة العصر
وهو في طاعة الله تعالي وطاعة رسوله غافلا عنهما حتي غابت فردت
له حتي صلي العصر كما ردت ليوشع لما غزا العمالقة ليلا تدخل ليلة
السبت فيفوت الفتح في ذلك الوقت بعد ان كاد ومن ذلك ان اعرابيا
اصطاد ضبا فمر بالنبي صلي الله عليه وسلم فعرض عليه الايمان
فقال الاعرابي لا اومن بك الا ان يومن بك هذا الضب فكلم النبي صلي
الله عليه وسلم الضب فقال الضب سلام عليك يا زين من وافي
القيامة في قصة معلومة ومن ذلك انه صلي الله عليه وسلم مر
بمكان فسمع مناديا يناديه صلي الله عليه وسلم فالتفت فاذا
المنادي ظبية موثقة عند اعرابي وهو قايم فقالت يا رسول الله
هذا اخذني ولي خشفان اي جديان صغيران في ذلك الجبل فاطلقني

حتي ارضعهما ثم اعود فقال لها النبي صلي الله عليه وسلم وتفعلين فقالت
له نعم فاطلقها ثم عادت بعد الارضاع فاستفاق الاعرابي فامره النبي صلي
الله عليه وسلم ان يطلقها فاطلقها فذهبت في الفلاة وهي تقول اشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ومن ذلك ان راعيا اسمه وهب بن اويس
اخذ له الذيب شاة فاستنقذها منه فاقعي الذيب علي ذنبه فقال له
اما تستحي تحول بيني وبين رزقي فقال الراعي عجبا لذيب يتكلم بكلام
الانس فقال له الذيب اعجب من ذلك محمد صلي الله عليه وسلم يدعوكم
الي الحق فلا تجيبونه وليس بينك وبينه الا قليل فقال له الراعي من لي
بالغنم حتي اتيه فقال الذيب انا فذهب الراعي وترك الغنم للذيب حتي
وصل الي النبي صلي الله عليه وسلم فاسلم ثم عاد ووجد الذيب
يرعي الغنم لم يضع منها شي فذبح له شاة في قصة معلومة ومن ذلك
اشباعه بصاع من الطعام الوفا من الناس في قصة معلومة ومن ذلك
درور لبن الشاة اليابسة الضرع الجربا وهي لام معبد حين مسح ضرعها
ومن ذلك قضاء دين علي بعض الصحابة ببيدر واحد من التمر وبقي
البيدر كما هو بعد ان عرض علي اهل الديون البيادر كلها فابوا ومن
ذلك قضاء كتابة سلمان بقليل من الفضة قدر البيضة بحيث
لايفي عادة باقل القليل من الكتابة وشرط عليه اليهودي ان لا يخرج
حرا الا بعد اطعام ثلاثماية ودية من النخل فغرسها صلي الله عليه
وسلم له فاطعمت من عامها الا واحدة غرسها غيره فنزعها ثم غرسها
فاطعمت من عامها والعادة ان لا تطعم الا بعد سنين ومن ذلك رده عين
قتادة وقد سقطت في حرب ووصلت الي خده وصارت احسن عينيه
ومن ذلك خشبة ناولها بعض الصحابة في الحرب فعادت سيفا صارما
وبقيت متداولة في ايدي المقاتلين ومن ذلك ان بعض الصحابة في
قتال الكفرة ضرب فقطع شقه ورده فالتام وبرا كان لم يصب وبصق
في عين علي وهي رمدا فعادت في الحين كان لم يكن بها رمد ومن
ذلك رد الابصار لرجل عمي فامره ان يتوسل به الي الله تعالي في
رد بصره ففعل ورد بصره اليه ببركة التوسل به صلي الله عليه

وسلم

٤٤

وسلم ومن ذلك حياة ولد لامراة بعد موته بسبب دعايها وقولها اللهم ان
كنت امنت بك وبرسولك فلا تحملني هذه المصيبة فاحياه الله تعالي لها
ببركته صلي الله عليه وسلم بعد ان مات ومن ذلك قصة الاسد مع
سفينة مولي رسول الله فانه انكسر به مركب فخرج في غيضة فخرج
عليه اسد فهما فقال للاسد انا سفينة مولي رسول الله صلي الله
عليه وسلم فرحب به الاسد كما يرحب الكلب بمولاه اذا لقيه وكان
سفينة قد اضل الطريق فماشاه الاسد وجعل يدفعه بمنكبه الي الطريق
اذا انحرف عن سمته حتي خرج الي الطريق فهمهم كالمودع له ثم عاد
الي الغابة الي غير ذلك مما لا يكاد يستقصي وهذه الامور وان رويت
بالاحاد لكن القدر المشترك بينها متواتر وهو وجود الخارق فثبت
بالتواتر القطعي وجود الخارق من جنسها كما ثبت بالتواتر جود حاتم
وشجاعة عنترة بنقل افراد كثيرة بطرق كثيرة مما وقع من كل منهما
وقد يستدل علي نبوة نبينا محمد صلي الله عليه وسلم بوجوه اخر
غير ما تقدم من معجزة القران وظهور الخوارق الكثيرة علي يده وهذه
الوجوه الاخر لا شك انها تشهد للمنصف بثبوت نبوته وحقية
دعوته فينبغي ان يتعرض لها وان كان ما تقدم من المعجزات هو المعتمد
في ابطال دعوي المبطلين وتحقيق الحجة في ثبوت نبوته علي رغم
انوف المعاندين زيادة في قوة اثبات رسالة سيد المرسلين وتقوية
لحقية الرسالة التي هي رحمة لجميع العالمين وهي ثلاثة اوجه الاول
منها ما اجتمع فيه من الكمالات الراجعة الي الاخلاق الحميدة والاو
الشريفة مثل الصبر والرضي والتوكل والزهد والعفة والاغضا
عن العورات ومقابلة السيئة بالحسنة والعفو والصفح والحيا والكرم
والشجاعة والرحمة والتقوي والامانة وصلة الرحم والاعانة علي
نوايب الحق وكسب المعدوم والتواضع واغاثة الملهوف ونصر المظلوم
والعدل وغير ذلك مما لا يحصي وثبت عنه صلي الله عليه وسلم
بالاسانيد الصحيحة قال تعالي وانك لعلي خلق عظيم من الكمالات
العلمية فقد تكلم صلي الله عليه وسلم في علم الطب والهيئة وعلم

التوحيد وعلم الشرايع وعلم من تقدم وعلم الاخرة وعلم الدين والدنيا وعلم
السياسة وغير ذلك مما هو مشهور معلوم والكمالات العملية فانه صلي
الله عليه وسلم لم يزل مواظبا علي البر والتعبد حيا ماوتيا ما وجهادا
وصدقة وغير ذلك مما هو مشهور في عتة المسلمين والكمالات النفسانية
الحسية فله صلي الله عليه وسلم من جمال الذات ما لم يعرف لغيره حتي اسلم
لاجل شهود جماله الكريم ناس والكمالات الدينية وهي راجعة الي كمالات
العلم والعمل والكمالات الخارجية اي الخارجة عن كمال الذات مثل كمال
النسب وشرف الشريعة وشرف البلد والاسم فهذه الامور يجزم المنصف
بانها تم بجمع الاي بني ومعلوم ان ما يرجع منها الي الذات والاوصاف يداخل
ماتقدم في الاعجاز بالامور الراجعة الي الذات والاوصاف فهي في احد البابين
استطرادية وتاكيد فيه الثاني من تلك الاوجه ما اشتملت عليه
شريعته المطهرة من امور الاعتقادات السمعية والعقلية المتعلقة
بالاله والدار الاخرة فانها في شريعته المطهرة جارية علي ما ينبغي
مما اتفق عليه الانبيا بنقل اممهم عنهم واتفق العقلا علي حقيته
وذلك بلا مدارسة منه صلي الله عليه وسلم ولا تعلم من كتاب لمن
كان قبله ومن امور العبادات فقد تقررت في شريعته المطهرة كيفيات
العبادات مطابقة لجنس ما قرره الانبيا واجمعوا عليه قبله من صلاة
وصيام وصدقة وحج وجهاد مع بيان شروطها واسبابها وموانعها
ومبطلاتها علي وجه لا يستطيع العاقل ان ينكر منها حرفا بل تجربان
كونها كذلك هو الذي متي يعرض علي العقول فانها تتلقاه بالقبول
مع ما يلايم ذلك من العبادات الباطنية كالاخلاص وتعظيم المعبود
والخشوع له وشهوده ومراقبته ونحو ذلك من طهارة القلب من
مثل الحسد والعجب والتكبر وغير ذلك بلا معلم عادي ومن امور
المعاملات بين العباد فقد تبين في شريعته الزكية ما يحل وما يحرم
من المعاملات بالنسبة للنكاح والطلاق والعدد والنفقات وبالنسبة
للبيوعات والاجارات والرهون والوكالات وغير ذلك علي وجه تواطات
عليه العقول المطلعة عليه انه في غاية الاعتدال والاستقامة

والمناسبة

لا ينبغي ان يجمع

والمناسبة كما اقتضته شرايع الانبيا بلا مطالعة كتاب ولا معلم معتاد ومن امور
السياسات اعني تدبيرات العباد فيما يصلحهم وينفي الظلم عنهم والعداوة
فيما بينهم وذلك في امور الجنايات علي الابدان قتلا وجرحا وعلي الاموال
سرقة وغصبا والاعراض قذفا وزني فقد تقرر فيهما ما يعترف العارفون
بان استعمال احكامه اوفق في الزجر وانفي للظلم واطفي للعداوات وفي ذلك
كله قال بعض الصحابة رضي الله تعالي عنه في موعظة من اراد اسلامه انظر
الي ما يقول هذا النبي الكريم هل تستطيع ان تقول لشي شرعه ليته زاد
او نقص فيه ونحو ذلك مما اشتملت عليه شريعته الطاهرة من علم المواريث
وما شرع في الحروب مع الكفرة والوفا بالعهود وقضاء ما فات وقته وشرع
الامامة وكفارة الايمان والاذكار الحسنة والادعية المناسبة والاوقاف
والعبادات وغير ذلك من ما يعلم بمخالطة الشريعة حتي انه لو لم يات
بالمعجزات الزايدة بان لم يات الا بالاوضاع الشرعية لعلم العاقل المنصف
ان وضع تلك القوانين والضوابط الجليلة الحقية مع كثرتها واتساع متعلقها
لا ينبغي الا ان يكون الا من الانبيا الثالث من تلك الوجوه ظهور دينه علي
الاديان كلها فانه صلي الله عليه وسلم لما اتي بهذا الدين الحق صرح
بان كل ما سواه بعد الاتيان به باطل فانتصب لعداوته الجبابرة من
الاكاسرة والروم واليهود والعرب وغيرهم من المجوس لدخول الكل
في قضية الابطال فقابلهم صلي الله عليه وسلم بدوام تسفيه
ارايهم وتضليل مقاديهم ومغاديهم والصراحة ببطلان ادياتهم
جميعا فصار بذلك صلي الله عليه وسلم معاديا لاهل الارض علي اختلاف
اصنافهم وكثرة عددهم وعددهم وشدة شكيمتهم وشوكتهم وتعصبهم
علي اطفا نوره واخفا ظهوره طلبا لابقاء رفعتهم ونصرة لدينهم فبذلوا
في ذلك جهدهم بما استطاعوا فلم يزل صلي الله عليه وسلم يجاهد الكل
بالادلة وبالسيوف لما امر بها حتي قطع دابرهم واستاصل اصلهم وفرعهم
فظهر دينه علي جميع الاديان مع ابتدا مجاهدة الجميع بقلة الانصار
والاعوان وكثرة اهل الضلالة والبهتان ظهورا منتشرا عاما للاقطار
دايما في الاعصار ولله الان من الهجرة الف وتسعة عشر سنة ومائة

تمما

سنة ولا يزال الى يوم القيامة بحمد الله تعالى افيستريب عاقل ان يكون من عند
غير رب العالمين خص به سيد الانبيا والمرسلين بل المنصف يجزم جزما يقينيا
ان ذلك لا ينبغي الا ان يكون بعون الهي وتاييد سماوي الرابع من تلك
الوجوه انه صلى الله عليه وسلم ظهر في وقت تقتضي الحكمة الربانية
بمجرد الاختيار ان يظهر فيه من يصلح امر العباد ويناسب بالنعمة الرحمانية
ان يرسل الله تعالى فيه من يقوم بتجديد عزايم الاستعداد ليوم المعاد وذلك
ان زمانه كان على فترة من الرسل اي بعد عن زمن ارسالهم ولاجل بعد زمن ارسال
الرسل عن وقته كان وقت ارساله معاد فالاختلاف في دين الملل اي
الفرق من الناس ومعاد فالوقت انتشار الضلال في تلك الفرق ومعادفا
لوقت اشتهار المحال في دينهم وعقايدهم لتبدل الحق عندهم بالباطل
لاجل طول الامد ومعارضة قضايا الشهوات والاوهام لما اصله الانبيا
لهم مما يعتمد فالعرب اذ ذاك على عبادة الاوثان وواد البنات والفرس
على تعظيم النيران ووطء الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب
العباد والهنود على عبادة البقر والسجود للشجر والحجر واليهود على
الجحود لروح الله تعالى ذي الايات الظاهرة في الاغوار والنجود والنصارى
حيارى حتى نسبوا عيسى بن مريم لاستحقاق كونه معبودا وان له اوصاف
من يجب ان لا يكون والدا ولا مولودا وحين كان حال الملل كذلك كان الوقت
وقت الافتقار الى من يجدد امر الدين ببيانه والحمل على تعلمه ولابد القائه
والى من يدفع في صدور الملحدين ببيانه والحمل على تعليمه ولابد القائه
ويخمد ضلالة المعتدين ويجاهدهم بالسيوف والادلة حتى يجمع على
دين الاسلام الذي هو المرضي دون كل ملة والى من يرفع لواء النبيين
ويعلي المنار لدين احبا الله المرسلين لان اصل دينهم واحد وان اختلفوا
في التفاريع لحكمة اعتبرها لهم الحكيم الماجد ولا يخفى ان هذه الجملة
من معنى ما قبلها لان من يجدد الدين هو الذي يرفع لواء النبيين اذ المراد
ان وقت ارساله تقتضي الحكمة التفضلية ارسال رسول لاجل اعلاء
العام باعلا كلمة الارسال سادات المخلوقين وهداة الانام فلا شك
ان ذلك الرسول هو سيدنا محمد الذي هو سيد المرسلين اذ لم يكن احد

بهذه

بهذه الصفة غيره من العالمين يعني انه صلى الله عليه وسلم لما كان هو
الذي استقوذ دينه على جميع الاديان واخمد بنور وحيه نيران اهل الضلال
والبهتان واظهر حقية دين الانبيا وجدد الملة التي يتقرب بها الى الله تعالى
الاولياء تعين ان يكون هو الرسول الذي اقتضت الحكمة ان لا يهمل ارساله في ذلك
الوقت الذي ضل اهله وقل فيه من كل فرقة من فرقه خيره وعدله ولا يخفى
ان هذا الوجه يلاحظ ما قبله الذي هو دينه على جميع الاديان ليتم ان مقتضى
الحكمة وقع وتم ليتم الاستدلال اذ لو ارسل بلا ظهور وبلا جمع للكلمة ولا غلبة
اهل الضلال امكن ان يدعي ان مقتضى الحكمة على ما زعمتم لم يقع والا لتم
ما راعاه الحكيم فليتامل الخامس من تلك الوجوه شهادة نصوص الكتب
السماوية بنبوته صلى الله عليه وسلم وقد علم ان شهادة كتاب
من علمت نبوته وسلمت عند الخصم مما تثبت به نبوة المشهود له وتلك
النصوص فسرت باللفظ العربي وسلم احبار الكتابيين ان ذلك
هو معناها واشتهر ذلك عندهم وفيما بينهم ان ذلك معناها في مدخلها
في العربية انما ادخلها بعد تعلمه لغة تلك الكتب السماوية مما يشهد
بنبوته صلى الله عليه وسلم ما جاء في السفر الخامس من التوراة
وهو قوله جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير واستعلن من فاران
وطور سينا جبل بالشام من حوله ابتدات نبوة موسى وانزال الوحي عليه
وارساله لفرعون وساعير موضع بالشام كان عيسى يسكن قرية منه
تسمى ناصرة فاشتهر بنسبته لعيسى والمكان المشهور له اقوى في نزول
الوحي على عيسى وارساله لبني اسرايل وفاران من اماكن مكة فهو
كناية عن مكة التي هي مكان بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم ومثل
هذا النص في ذكر فاران ما في التوراة ايضا ان اسماعيل اقام ببرية فاران
يعني برية العرب ومن المعلوم ان المجي الحسي والاشراق الحسي والاستعلا
الحسي مستحيلة على الله تعالى فتعين التاويل على معنى تجلي الايات
وظهور ما يعرف به تعالى ونزول التكاليف ولا شك ان الذي بعث من
مكة وظهرت الايات على يده هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
كما ظهرت من ساعير على يد عيسى ومن جبل الطور على يد موسى على

بينا وعليهما الصلاة والسلام وقد عبر في جانب بينا صلي الله عليه وسلم
بالاستعلان اشارة الي ان اياته اظهر واوضح حتي انه لاينكر بنوته كما قيل
الامن ليس له تميز بحيث لايفرق بين بيض النعم والشوينز ولايخالف حاصل
ما ذكر الاعلام بان اياته التي يعرف بها تعالي تظهر من تلك الاماكن علي
يد شخص وليس فيه تعيين التاريخ حتي يتعين من ذكر تلك الايات
لانا نقول اذا قيل مثلا يأتيكم انسان من البلد الفلاني ومعه امارة هي
كذا فاذا جاء فاطيعوه ثم جاء انسان بتلك الامارة فتعين ان يكون هو
المراد وداخلا في المراد وان يكون اتباعه كافيا في سقوط عهدة الامر
باتباعه اذ لا يحتمل ان يكون المراد غيره بحيث لاتسقط عهدة الامر باتباعه
الا لو قال بعض ما يأتيكم بالامارة الفلانية اطيعوه او قال سيأتيكم ناس
بالامارة الفلانية واحدهم اطيعوه والعبارة في تلك النصوص تنافي هذا
المعني كما يشهد به الاستعمال علي ان حملها علي هذا المعني مما يسقط
فايدته لان المراد من الاعلام بمعناها استعداد المخاطبين لاتباع ذلك
الشخص واقامة الحجة عليهم اذ لم يتبعوه بعد التعيين والاعلام وحملها
علي ان المراد شخص لابعينه احالة علي جهالة وهو ينافي الغرض وينافي
بلاغة الوحي واتقانه الدلالة عند قصد البيان ويسقط الحجة اذ لا يدري
المخاطبون حينئذ المتبع من تلك الاشخاص واذا تبين هذا فان كان المراد
شخص واحد تعين لمن اتي بتلك الاية ان يكون هو المراد اول ما يري وان
كان المراد ان كل من اتاكم كذلك فهو المراد دخل اول من اتي بتلك الامارة
في المراد فتثبت نبوة من ذكر علي مقتضي تلك النصوص فاذا اخبر واحد
منهم انه لاياتي بعده احد تعين للانفراد اذ لايكذب النبي علي ان ارادة
التعدد لا يصح من تلك النصوص باعتبار الدلالة الوضعية لان الفعل في
الاثبات انما يدل في اصل وضعه علي المرة الواحدة فيتعين الظاهر
ذلك الواحد الظاهر بالايات ان يكون هو المراد فافهم هذا البيان فانه
يندفع مما يتخيل من ان النصوص لاتقتضي التعيين والله الموفق بمنه وكرمه
ومما في الكتب السماوية ما جا في السفر الخامس ايضا من التوراة والسفر
للتوراة بمنزلة السورة للقران كالاصحاح للانجيل ان الله تعالي قال لموسي

حين

يرسل

حين سال موسي وقال يارب هل يكون نبي مثلي بعدي لبني اسرايل اني مقيم لهم
يعني لبني اسرايل نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فيه ويقول
لهم ما امرته به والرجل الذي لايقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي يعني
بوحي واذني فانا انتقم منه ومن المعلوم ان كونه من بني اخوتهم يخرج
كونه من انفس بني اسرايل وليس لهم اخوة الا بنو عيص بن اسحاق بن
ابراهيم وبنو اسماعيل بن ابراهيم واطلاق الاخوة علي ابنا الاعمام مشهور
بين القبايل ويتعين هنا لعدم امكان غيره وبنو عيص بن اسحاق لم يقم
منهم نبي الا ايوب علي نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام وهو متقدم
علي موسي بازمان والكلام هنا فيمن يرد بعده واما عيسي فهو اسرايلي
مع انه ليس مستقلا بالرسالة كموسي بل مكملا لشريعة موسي فتعين
ان يراد بني اسماعيل ولم يبعث منهم لبني اسرايل الا نبينا صلي الله
عليه وسلم فتعين ان يكون هو المراد بهذا النص وتقدم الجواب
عن احتمال ان يراد شخص اخر يكون من العرب ومما فيهما ايضا ما جا في
السفر الاول من التوراة ان الله تعالي قال لابراهيم علي نبينا وعليه افضل
الصلاة والسلام ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع
ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع فهذا النص ايضا يدل علي نبوة نبينا
صلي الله عليه وسلم فان الجميع ان اريد به ابنا ابراهيم دخل فيهم
الانبيا وكذا ان اريد به بنو ادم ولا تكون يد فوق بني الابا النبوة والرسالة
ولاشك ان نبينا صلي الله عليه وسلم من ولد اسماعيل واسماعيل
من ولد هاجر وقد استفاضت نبوته صلي الله عليه وسلم ودينه
علي جميع الاديان وعم ظهور نور دينه جميع القبايل والاوطان وذل
لعزة شرعه الشريف وجاهه المنيف كل مخالف من الفرق برحمة وعزة
العزيز المنان واعلت كلمته دين الانبيا ورفع اقدارهم فاحتاجوا السيد
لذلك علي رغم انف كل ذي حسد وضلال وبهتان ولم يثبت ذلك لنبي
من الانبيا فكان ارفعهم واعلاهم منذ ظهر وبان وقد ورد تمني اكابرهم
ان يكونوا من امته واخذ عليهم العهد ان يكونوا ان ادركوه من الملبين
لدعوته فلله الحمد تعالي علي جعله لنا من امة اجابته واكرامه ايانا

في اتباع شرعه والايمان به باعظم احسانه واكبر كرامته ختم الله تعالى
لنا ولجميع تعلقتنا ومحبينا بالموت مع العافية على ملته ورزقنا
بفضله تعالى الاتصاف مع الدوام باكمل اتباعه واقوى محبته بجاه
محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وامام المرسلين امين امين
امين يارب العالمين و مما يثبتها ايضا ماجا في الانجيل في الصحاح الرابع
عشر وقد تقدم ان الصحاح في الانجيل كالسورة من القران اذ قول
عيسى اني اطلب الى ابي ابيكم يعني الى ربي وربكم وعبر بالابوة
لارتقاب زيادة العطف والرحمة وللاعتراف باللطف حتى يمنحكم اي
اودم على طلبه الى ان يمنحكم او اطلبه فيمنحكم بناء على ان حتى بمعنى
الى او بمعنى الفا المستعقبة وقوله ويعطيكم معطوف على يمنحكم عطف
تفسير بارقليطا ليكون معكم الى اخر الابد وانما قدرنا اخر لان الابد
جميع الزمان فلا يكون غاية للزمان وانما الغاية المدلولة لالى اخره
ويحتمل ان تكون الى بمعنى في فيكون المعنى انه يكون معكم في الابد اي
في جميع الزمان المستقبل ولا يحتاج الى التقدير والبارقليط في لغة
الانجيل هو روح الحق واليقين وهو بمعنى صفة مدح للنبي صلى
الله عليه وسلم اي الروح الذي ينشا عنه كل حق ويقين ومن لازم
ذلك كون يقينه اصل كل يقين واجلاه وحقيته علمه اصل كل حق واقواه
ففي الوصف بذلك جمع كل مدح كما به عليه اسمه احمد اي اكبر كل حامد
ومحمود من الخلق كما قال تعالى حكاية عن عيسى على نبينا وعليه
افضل الصلاة والسلام ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد
فالوصف بذلك مطابق لما يشعر به الاسم ويدل عليه فكانه عبارة عن
احمد ووجه اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم بهذا النعت ظاهر
اذ لم يدع احد بعد عيسى نبوة ظاهرة بهذا الوصف الا نبينا صلى الله
عليه وسلم ومعلوم ان المراد من يقوم باصلاح الايمان وتحقيق احسن
الاديان لا من يقوم باموراً لمملكة الدنيوية والذي ثبت له ذلك وبقي
دينه الى الابد بحيث لا ينسخ هو نبينا صلى الله عليه وسلم فنبوته
الظاهرة واياته الباهرة مطابقة لما اخبر به عيسى من تصحيح اليقين

واقامة

46

واقامة منار الحق واليقين ودوام ذلك الى ان يرث الله تعالى الارض ومن
عليها وهو خير الوارثين ومثل هذا النص ماجا في الصحاح الخامس عشر من
الانجيل فاما بارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي يعني بالنبوة
ونسبها لنفسه للعلم باتصافه بها واختصاصه دون اهل زمانه بحقيقتها
فهو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشيا وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني
قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان تؤمنوا به فانظر هل كان
بعد عيسى على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام نبي علم امته
ومنحهم كل علم وعمل وملكهم جميع خير الدنيا وبلغهم لكل عز وشرف
واذل لهم جميع الامم بطريق النبوة غير نبينا صلى الله عليه وسلم
وقد فسر ايضا البارقليط بكاشف الخفيات وهو مطابق لتفسيره
بروح الحق واليقين لان كشف الخفيات يتضمن بيان ما خفي من العقايد
على اكمل وجه وذلك يقتضي قوة اليقين ويتضمن بيان ما خفي من
الكثير من امر عيسى على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام حتى
ضلوا به فاعتقدوا فيه اوصاف القدم وذلك من بيان الحق
وتحقيق اليقين فيه وقد تقدم ان ذلك صفة مدح طابقت اسمه
الشريف صلى الله عليه وسلم الذي هو احمد كما بشر به عيسى ومثل
هذا ايضا ما في الصحاح الثاني عشر من الانجيل ان قال عيسى قال
اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم
الى ابي يعني ربي لم ياتكم البارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم
يعني ارسله الله اليكم ونسب الارسال اليه مجازا لكون انطلاقه
حيث توقف عليه الارسال سببا فيه فاذا ماجا هو يفيد اهل العلم
اي هو الذي يعلم العلم الصحيح لمن هو اهله ويفيدهم ذلك العلم
ويدنيهم اي يقرب اهل العلم اليه لان في ذلك تقربهم الى الله تعالى
ويوبخهم اي يوبخ من لم يعمل منهم بعلمه ويوقفهم على الخطية والبر
وهذا من تعليم العلم بتبيين ما هو خطية مما هو طاعة وبر ثم قال
اذا جا روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم اي يسوسكم
لجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقا نفسه يعني ليس يتكلم

بشهوة تبعا لما تميل اليه النفس حتى يمكن ان يراعي غير الحق او يوقر احدا
في الحق وانما يتكلم عن امر الله تبعا لمراد الله فلا يوقر احدا في الحق فانظر
اليه هل كان بعد عيسى من عم البسيطة دينه علما وعملا واظهر الحق
واقامه على جميع الطرايق ولم يبال في ذلك بقريب ولا بعيد ولا انضادل
في بيانه واظهاره لكل غوي عنيد وانما يقرب اليه من تقرب بالتقوى
ويبعد من عصى واتبع الهوى غير هذا النبي الكريم الذي هو بالمومنين
روف رحيم ومما في الكتب السماوية من دلايل نبوته صلى الله عليه
وسلم ما جا في الزبور وهو قوله تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك
وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون
تحتك الجبار قد يعتبر اخذه من الجبروت وهي الكبريا والعظمة
والتعزز على الغير وهو بهذا المعنى من اوصاف الربوبية حقيقة
ووصف النبي صلى الله عليه وسلم به باعتبار هذا المعنى لا يصح
ان يكون نفسه باعتبار الخلايق لانه عبد لله خاضعا لله لا يتكبر
على عبد من عباده تكبرا انفسانيا قال تعالى في نفي ذلك عنه صلى
الله عليه وسلم وما انت عليهم بجبار ثم يوصف به باعتبار اتصافه
بالهيبة واظهار ما امر به من الغلظة على جبابرة الدنيا والكفرة
والطغاة والمتمردين امتثالا لامره تعالى في قوله يا ايها النبي
جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ويناسب ارادة هذا المعنى
هنا الامر بتقليد السيف وكذا ناموسه اي ما يدعو اليه من الشرايع
مقرون بالهيبة المنسوبة الى اليمين الذي به التصرف القوي
غالبا وكذا الاخبار بكون السهام المنسوبة له صلى الله عليه وسلم
مسنونة لان ذلك كناية عن كمال استعداده للحرب وقوة شوكته
في الاعدا وكذا كون الامم يخرون لهيبته اي يخضعون ويذلون
فالعدو يخضع كرها والمومن طوعا وحبا وذلك كناية عن كون
شرعه يجبر عليه مخالفه ويستحوذ به على غيره متابعه وقد
يعتبر اخذه من الجبر الذي هو دفع العنا والاصلاح ونفي الهلاك
بالنعمة ولا شك ان لهذا المعنى يوصف به صلى الله عليه وسلم

فانظر

فانظر وفقك الله تعالى الى هذا التصريح من الانجيل بصفة نبينا صلى
الله عليه وسلم اذ لم يبعث احد بعد هذا النص بدين قوم متبعوه من
سواه وادلوا بالجهاد والقتال من خالفهم وصاحبه النصر والغلبة والتمكن
في الارض والاستعلا به على جميع الفرق الا نبينا صلى الله عليه وسلم
وفي الانجيل ايضا انه اوحى الى نبينا وعليه الصلاة والسلام قال اللهم
ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه يعني ان عيسى بشر ولا شك ان
نبينا صلى الله عليه وسلم هو الذي بين بسنته المطاعة وبكتابه المبين
ان عيسى بشر وان مثله كمثل ادم خلقه من تراب وذلك ظاهر وقال
ذلك لما اشاع الناس ان لعيسى اوصاف القدم قاله المعم في الشرح
حاكيا عن تلخيص المحصل وامثال هذا اكثر في كتب الانبيا المتقدمين
يذكرها المصنفون الواثقون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها
يعني لعدم المعارض لها اوصرفها الى ملك يعني التصريح بشان النبوة
في موصوفها او نبي اخر يعني لاختصاص مدلولها به صلى الله عليه
وسلم كما اشرنا الى ذلك في النصوص السابقة قال ولقد جمع
ابو الحسن البصري في كتاب غرر الادلة ما يوقف من نصوص
التوراة والانجيل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
واما المنكرون لنبوته صلى الله عليه وسلم فاكثرهم اهل جهل
وعناد اذ لم يتمسكوا في انكارهم بشبهة ما ولا استندوا الى دليل
اصلا بل انكروا ما لم يحيطوا بحقيقته علما بمجرد الجهالة والغلظة
والتعصب لدينهم الفاسد عنادا ومكابرة وذلك كالمشركين والنصارى
والمجوس ويلتحق بهم لوضوح فساد متشبثهم اهل الشبه التي اوردها
الملحدون على القران ممن لا مذهب لهم وقد تقدمت ومن المنكرين
اخرون لم تتشبث بشي من الشبه وغاية متشبث اوليك الاخرين وهم
اليهود ومن شايعهم لعنة الله تعالى عليهم القدح في النسخ الذي
ثبت بالاجماع في شريعته صلى الله عليه وسلم وهو تبديل حكم
بحكم اخر كتحليل بعض ما حرم على اليهود وايجاب صلاة وصيام
على وجه يخالف ما ثبت في شرع من قبله ونسخ عمل السبت وغير

وغير ذلك فاذا كان من لازم الشرع اجماعا النسخ فكلما تقرر عدم صحة النسخ بالقدح
فيه فقد انتفي لازم الشرع وكلما انتفي اللازم انتفي الملزوم فينتفي الشرع ثم
القدح في الشرع اما مطلقا بان يبين انه لا يصح في الشرايع مطلقا من غير
تقييد بشرع موسي علي نبينا وعليه الصلاة والسلام ولا بغيره او بدين
موسي خصوصا بحيث يبين انه لا يتوجه النسخ الي دين موسي دون غيره
من ساير الشرايع لاختصاص توجه القدح في النسخ بكونه من جهة شرعه
اما الاول وهو القدح في النسخ مطلقا فيتقرر عندهم لوجهين احدها
ان يقال النسخ الواقع اما انه واقع من الناسخ الحكيم لغير مصلحة
تترتب علي وقوعه وذلك بان يكون الحكم المنسوخ هو المشتمل علي
المصلحة دون ما وقع به النسخ فذلك النسخ عبث اذ العبث فعل
لا مصلحة فيه لاحد والعبث يستحيل من الحكيم او انه واقع منه
لمصلحة فحينئذ ان لم يعلمها الناسخ الحكيم اولا اعني في حال شرع الحكم
الاول ولذلك عدل عنها والا كان الواجب شرع هذا الحكم المتاخر
لتترتب عليه تلك المصلحة فاللازم حينئذ جهل والجهل علي من
يجب علمه بكل شي مصلحة كان او غيرها محال او انه واقع منه
مع مصلحة علمها اولا ولكن اهملها حيث شرع الحكم الاول الذي
لا يشتمل عليها اذ الغرض ان ما نسخ به الاول هو المشتمل عليها
ثم بدا اعمالها في الحكم الاول لاعمالها في الحكم الناسخ ولذلك شرعه
ثانيا فاللازم حينئذ البداء اي ظهور امر وهو مصلحة النسخ بعد خفائها
والبدا محال لانه يقتضي الجهل ببعض احوال الشي وظاهر العبارة
ان هذا قسيم ما قبله والتحقيق انه من معناه كما يشير اليه تفسير
البدا وتوضيح المقام ان يقال ان كان النسخ لا لمصلحة اصلا فهو
عبث او لمصلحة غير راجحة فتحكم وكلاهما محال من الحكيم وان كان
لمصلحة راجحة فان لم يعلمها اولا ولو بالقصور فجهل محض وان
علمها واراد اهمالها اولا ثم بدا له اعتبارها فجهل بحال الاولوية
وهو المسمي بالبداء وان علمها وتركها جهلا بجوده اكان الحكم الاول
الذي لا تترتب عليه عبث وبهذا التقرير يعلم تصورها دا القسم

في

فيما داتم في هذا المحل قلنا النسخ هو ازال ما اسقط عن المكلف ما الزم
اولا او هو زله بازال اخر فهو يرجع الي تعلقات القدرة الاختيارية
وهي عند ما كما اقتضاه الدليل الحق كما تقدم مما لا يلزم كونه لمصلحة
عقلا اذ الفاعل المختار له ان يفعل ما يشا ويختار ما يريد ولا يوصف
امره بالعبث الذي هو سفه محال لانه كما تقدم فعل ما جهلت عاقبته
او علمت وكانت مضرة ورجح عليه تعجيل المنفعة العاجلة واين هذا
من فعل من تجري افعاله علي مقتضي علمه المحيط وتدبيره النافذ
مع غناه عن المنافع وتنزهه عن المضار ثم لو سلم ان اظهار الناسخ
كساير الافعال لا بد لها من مصلحة عقلا فانما يلزم ما ذكر لو وجب
استوا المصالح للعباد باعتبار كل زمان وشخص ومكان وهو ضروري
البطلان والالزم ان لا تتبدل نوازل الافعال بل تكون علي وتيرة
واحدة كيف والامزجة والاذهان وقوي الاجسام تختلف زمانا
ومكانا فان ما يعامل به الماضون او يكلفون به قد لا يناسب ان
يكلف به المتاخرون الا يري الي زمن ادم عليه السلام فقد تعذر فيه
كثرة النسل من نفس واحدة مع زوجها عادة تجوز تزوج الاخت ثم
حرم كما كثر النسل وتمكن تزويج بنت العم حماية لحرمة قرابة الاخوة
ووقايتهما من امتهان التزوج كالامومة ومن هذا المعني يختلف وايدا
به ناس دون اخرين وشخص في وقت دون اخر فعلي هذا نقول
النسخ انما يكون لمصلحة علمت الا انها لم تكن في الزمن الاول فلم تعتبر
فلما تجددت كما علمت اولا احدث لها حكم نسخ الاول ولهذا المعني
يشير حديث الاسرا في مخاطبة موسي لنبينا عليهما الصلاة والسلام وقوله
له راجع ربك فان امتك لا تطيق ذلك فقد عالجت بني اسرايل اشد المعالجة
وهم اقوي اجساما الي اخر الحديث واذا علمت هذا تبين لك ان هذه الشبهة
التي حاولت بها اليهود لعنة الله عليهم القدح في الرسالة التي هي اظهر
من كل رسالة اوهي من نسج العنكبوت فلا تجري عليها احكام ذي
العزة والجبروت وثانيهما ان الحكم الاول الذي هو المنسوخ لا يخلو اما
انه موقت بان يقترن بما يدل علي توقيته بان يقال مثلا هذا

وي

افضل

الحكم يستمر على المكلفين الى وقت كذا او لا يثبت في حقهم فاذا كان موقتا
هكذا انتفيه بعد الوقت الذي ينتهي اليه امده لا يكون نسخا
اذ لم يرتفع بالحكم الثاني بل ارتفع بانتهاء امده كما دل على الانتهاء
ما اقترن به ويرد هذا بان النسخ حاصله وجود حكم مكان حكم
ارتفع لانتهاء امده وهذا المعنى موجود هنا وان علم الارتفاع بما
اقترن بالحكم الاول من القيد وتخصيص النسخ بما لا يعلم ارتفاعه الا
بالناسخ مجرد اصطلاح اذ لا مانع من تسمية ما علم بغير الناسخ
ايضا نسخا وغاية ما هنالك ان النسخ الذي هو ارتفاع الحكم بحكم قد
يعلم سابقا ولاحقا وقد لا يعلم الا لاحقا اما بالسكوت اولا عن كونه
سينسخ او بذكر انه سينسخ من غير تعيين الوقت فافهم لئلا يتوهم ان
اللازم لهذا الوجه يحيل النسخ واما انه موبد بان يقترن بما يدل
على التابيد كان يقال وجوب هذا الفعل يستمر ابدا فنسخه حينئذ
تناقض محال في كلام الحكيم وانما كان تناقضا لان الدوام الزماني
ان كان اثباتا ناقضه النفي في وقت ما وان كان نفيا ناقضه
الاثبات المطلق وهو ظاهر واما انه مرسل اي مطلق من التابيد
والتوقيت وذلك بان لا يقترن به ما يدل على احدهما فحينئذ
ذلك الحكم في علم الله تعالى لا يخلو اما ان يستمر اي يعلم الله تعالى
انه يستمر الى الابد اي الى اخر الابد او في جميع الابد بناء على ان
الى بمعناها او بمعنى في وقد تقدم مثل هذا فاذا كان مستمرا في علم
الله ابدا فلا يرتفع بالنسخ لان نسخه يقتضي العلم بعدم استمرار التكليف
او الخطاب به عنده تعالى والعلم باستمراره يقتضي العكس فلا يجمع
احدهما مع ثبوت الاخر او لا يستمر في علمه تعالى ولكن انما يثبت
في علمه تعالى الى غاية ما معينة في علمه فاذا انتهى امر تلك
الغاية وحضرت هي فبعدها لا يستمر ذلك الحكم في حق المكلف
لانقطاعه عند الله تعالى واذا انقطع التكليف او الخطاب به
فقد ارتفع بنفسه فلا دفع بالناسخ فلا نسخ اذ النسخ دفع الحكم بخطاب
اخر وبكل تقدير فلم يتصور النسخ الذي ثبت بالشرع اتفاقا

بحيث

بحيث صار لازماله باعترافكم ودفع اللازم يقتضي دفع الملزوم ولا يخفى ان
التقسيم يقتضي في العلم بنفي ما قبله لانه اعم ما قبله ودفع اقسام الاعم
ان تم الحصر يقتضي دفع اقسام قسم من الاول وان كان صحيحا باعتباره ايضا
كما هو ظاهر العبارة قلنا ليس الحكم الذي ينسخ مقيدا بالتابيد كان يقال
وجوب هذا الشيء ابدي انه ينافي النسخ ضرورة ان استمرار الوجوب
ابدا مثلا لا يجامع انتفاء الوجوب بالنسخ وقتا ما ولا موقت باجل ينتهي
بانتهاء ذلك الاجل لانه لا يتحقق معه النسخ كما اقلتم على بحث فيه
تقدم بل هو مرسل عن كليهما اعني عن توقيت ذلك الوجوب مثلا
وعن تابيده واما كونه في علم الله تعالى ينتهي لاجل معلوم فلا
ينافي النسخ اذ النسخ بيان امد الحكم عند الله تعالى باطنا سابقا
باظهار حكم اخر معلوم الثبوت والنزول عند انتهاء الاجل الاول
وانما ينافيه لو كان المعلوم دوامه او انتفاؤه بلا ناسخ وليس كذلك
اذ المعلوم عند الله تعالى استمرار الوجوب مثلا الى وقت النسخ ولا
تناقض فيه اي في ذلك المعلوم مع النسخ اذ ليس المعلوم استمراره
ابدا حتى ينافيه النسخ ولا انتفاؤه بلا نسخ حتى ينافيه وجود ناسخ
وانما اختار الارسال مع صحة تصور النسخ مع التقييد على ما قدمنا
وانه لا مانع من اعتبار النسخ مع ذلك التقييد اذ حاصله وجود
حكم مع ارتفاع اخر وان كان الارتفاع يعلم من القيد كما يعلم من
الناسخ لان النسخ مع الارسال اظهر اصطلاحا اذ الناسخ مع الارسال
هو الذي بين للعباد ارتفاع الحكم الاول وبين انتهاء امده والنسخ
بيان انتهاء الامد للحكم بوجود ما يخلفه ثم ان هنا امرين ربما يقع
الالتباس بينهما احدهما تابيد الحكم كان يقال ثبت هذا الوجوب
ابدا او هذا الوجوب ابدي وثانيهما تابيد المحكوم عليه كان يقال
مثلا الصوم الابدي واجب او صوموا ابدا او اجب عليكم فقد يتوهم
انهما شيء واحد وان النسخ لا يصح فيهما معا للزوم التناقض وليس
كذلك بل يصح النسخ عند تقييد المحكوم عليه بالابد دون الحكم
ولا يصح عند تقييد نفس الحكم وذلك لان التقييد بالابد اذا عاد

العقل

الحكم

الي الفعل المحكوم عليه هادم مرسلا اي مطلقا فيصح رفعه عن ذلك المحكوم عليه في وقت دون اخر وان عاد الي نفس الحكم كان معناه استمرار الحكم فينافيه رفعه في وقت ما وهذا معني قوام النسخ لايجامع التابيد ولذلك لما ثبت تابيد احكام شريعتنا لم يصح نسخ شي منها ويوضح لك الفرق ان تقييد الفعل بالابد دون الحكم كان يقال صوم الابد واجب يصح ان يقال في معناه تعلق الوجوب بصوم الابد وقتا دون وقت اي الزم الحاكم المكلف ان يفعل فعلا ابديا بان يستمر ابدا علي فعله ثم اسقطه عنه بعد الالزام ولا تناقض فيه لان الالزام مطلق اذ لم يقيد بالتابيد كما يصح ان يقال في قول القايل صوم الغد واجب ان تعلق الوجوب بصوم الغد تقرر من الحاكم به في وقت من الغد دون وقت منه لان الغد كالابد في استغراق الفعل لاجزا منهما عند التقييد بكل منهما وذلك غاية في الظهور لان الحاكم له ان يعلق الحكم علي الاطلاق بفعل ابدي كهذي به يشرع له رفعه في بعض اجزا الغد والابد بخلاف الحكم بحكم ابدي ينافيه رفعه فاشار المص الي ان اطلاق الحكم يتناول صورة تقييد الفعل دون الحكم بحيث يصح النسخ فيها بقوله ويصح النسخ في الحكم المطلق وهو الذي اطلق بنفسه عن التابيد **وان كان الواجب** فعلا قيد بانه يفعل **ابدا** وذلك لان التقييد بالتابيد لما انصرف الي نفس الفعل دون الحكم صار الحكم مرسلا يصح رفعه وادامته وذلك **كما اذا قلنا صوم الابد واجب** فانه يصح معه ان يقال بعد ان اوجب الحاكم صوم الابد خفف علي المكلفين فرفع عنهم ذلك الوجوب لان في ابقا الوجوب حرج عليهم بخلاف ما اذا قيد الوجوب نفسه بالابد كان يقال وجوب الصوم مقرر ابدا فانه لا يصح معه الرفع عند صدق هذا الكلام وهو ظاهر كما بسطناه **واما الوجه الثاني** وهو الذي يقتضي منع النسخ بالنسبة لشرع موسي فقط لا منعه بالنسبة للاحكم فيتقرر عندهم **بوجهين** ايضا **احدهما تواتر** النص الدال علي **التابيد** منقولا عن موسي علي نبينا وعليه الصلاة والسلام وذلك **مثل** قوله **تمسكوا بالسبت ابدا** فانه يدل علي ان اعمال السبت تبقي ابدا فيلزم عدم النسخ للاجماع علي ان ثبوت شريعة الاسلام يستلزم نسخ

عمل السبت بعيد الجمعة وان شيت قلت عمل السبت من ما يلازم شريعة موسي علي نبينا وعليه الصلاة والسلام فالتعبير بلزومه كناية عن لزوم شريعته جميعا فلا تنسخ **قلنا** هذا النص **افترا** محض علي موسي وكذب واضح نسبوه له ويوجب القطع بكونه افترا وكون تواتره زورا انه لو ثبت كان نفيا لظهور المعجزة علي يد من ينسخ عمل السبت لان المعجزة تدل علي النبوة اتفاقا والا لم تدل لموسي ايض والنبوة لا تكذب وقد ظهرت علي يد ناسخ السبت بالاحد وعلي يد ناسخه بالجمعة فلو ثبت بالتواتر القاطع او صح في نفس الامر لم تظهر المعجزة المنافية له فوجب الجزم بكونه افترا وايض لو ثبت بالتواتر وتحقق لاحتجت به اليهود علي عيسي وعلي نبينا وعلي ساير الانبيا افضل الصلاة والسلام ولو احتجوا النقل الاحتجاج لان معارض المعجزات مما تتوفر الدواعي علي نقله كيف وهو امر مستحدث وشاع عند اهل النقل انه مما اختلقه ابن الراوندي لليهود وكان يلقن الغرق البه طلبا للدنيا وبالجملة فالمعجزات الباهرة ثبتت بالتواتر القطعي وثبتت بها النبوة والنبوة الثابتة بها نقضت مقتضي ذلك النص فدل ذلك علي كونه وتواتره افترا محضا **ولو سلم** ثبوته عن موسي **ف**يجب حمله علي ان الابد **عبارة عن طول الزمان** لانه كثيرا ما يعبر بالابد عن طول الامد جمعا بين الدليلين في مقتضاهما اعني مقتضي المعجزة ومقتضي ذلك النص بل لو لم تعارضه المعجزة القاطعة لم يجزم بدلالته علي احالة النسخ لقيام الاحتمال فانه كثيرا ما يقال عرفا من جانب الوزير لجندي تمسك بهذه الخدمة التي امرك بها الملك ابدا ويريد الوزير التحريض علي لزوم تلك الخدمة وعدم التفريط فيها ما دام لم يامره الملك بغيرها ولا يريد قطعا امره بالتمسك بتلك الخدمة المعينة ابدا وان امره الملك بغيرها فقد ظهر اجتثاث اصل هذه الشبهة وانها اوهي من نسج العنكبوت **وثانيهما** اي ثاني الوجهين الذين استدلوا بهما علي منع نسخ شريعة موسي خصوصا علي نبينا وعليه الصلاة والسلام **انه** اي موسي لا يخلوا حاله في امر شريعته من احد امور ثلاثة احدها ان يكون صرح بدوام شريعته ابدا والاخر ان يكون صرح بانها تنقطع والاخر ان لا يصرح بالدوام

ولابالانقطاع والقسمة حاصرة ان كان صرح بدوام شريعته ابدا فذاك
هو المطلوب لاقتضاه منع النسخ الذي هو المدعي او صرح بانقطاعها بالنسخ
في المستقبل فهذا التقدير محال لانه لو صرح بالانقطاع لزم تواتر ذلك
النص الذي دل علي الانقطاع لتوفر الدواعي علي نقل مثل ذلك من
الامور المستعظمه في النفوس وانقطاع الشرع مما يستعظم ولكنه لم يتواتر
نقله والا لم يحتج الخصم الي غيره في نسخ شرع موسي او كان سكت عن الامرين
معا فلم ينص علي الدوام ولاعلي الانقطاع فهو محال ايضا لانه لو سكت كفي
في الامتثال العمل بالشرع وقتاما فلزم ان لايتكرر العمل باحكام شريعته
وان لايتقرر دوامها حتي تنسخ اولاتنسخ لكن تكرر العمل وتقرر الدوام
في زمن موسي وزمن الانبيا بعده اذلايقررون علي باطل فلزم انه لم
يسكت قلنا اماتصريحه بالدوام ومنع النسخ ابدا فمحال لان دلالة
المعجزة الظاهرة علي يد من بعده ممن نسخ شيا من شرعه تمنع وجود
ذلك التصريح فاما انه صرح بالانقطاع عند ظهور من بعده من الانبيا
ممن اتي بالناسخ وانما لم يتواتر لقلة الدواعي وقلة النقلة في كل طبقة
من طبقات النقل وذلك انما تتوفر الدواعي علي نقله ويشترط في نقله
تواترا ان لايعترض التوافر عارض كشدايد الزمان الشاغلة وهلاك اهل
العقول والبث اذليس كل شخص يهتم باموار الدين ولاكل من اهلا للقيام
بما يجب وبنوا اسرايل وهم اهل شرع موسي دهتهم دواهي واصابتهم نقم
بذنوبهم فهلك عقلاوهم وجل رجالهم اوكلهم حتي لم يبق في بعض طبقات
ازمانهم الا القليل من الصبيان ومن في معناهم فلم يوجد في تلك
الطبقة من تتوافر دواعيه علي النقل علي وجه يبلغ التواتر كما في زمن
بخت نصر فانهم عرضهم علي السيف وقتل نساهم وصبيانهم ثم تجدد حالهم
بعد ذلك بانبيا بعثوا منهم علي ان نصوص التوراة الدالة علي نبوة
نبينا صلي الله عليه وسلم من التنصيص علي الانقطاع وقد تقدم بعضه
وذلك كاف في ثبوت المدعي او انه سكت فلم يصرح بالانقطاع ولابالدوام
ولايلزم من ذلك انقطاع شرعه ولاعدم تكرره الي ورود الناسخ لان العادة
في الدين كما تقرر من سيرة الانبيا قبله بقاوه الي ورود مغير وكذا كل امر

الاصل

يا مولاي [illegible] وقف [illegible] هذا الكتاب [illegible] ١١٩٣

الاصل بقاوه مادام لم يغير ويدل علي ارتكاب الاصل وبقا التكرر تكرر العمل به في
زمنه فيتبين لنا ان نقول سكت ومع ذلك تقرر بقا شرعه بحكم الاصل اي
باعتباران الاصل بقاء الشي الي ان يغير او تقرر بقاوه بحكم تكرر الاسباب فان
الشارع جعل لوجوب العمل اوندبه اسبابا كدخول الوقت في الصيام والصلاة
ومرور الحول في الزكاة وخوف العدو في الجهاد الي غير ذلك فاتكل في بقاه دينه
الي وجود المغير علي ما علم عادة من الاصل بقا ما كان علي ما كان مادام لم يغير
وما علم من تكرر الشي بتكرر سببه مالم تنسخ سببيته والحاصل ان موسي علي
نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام يصح في حقه ان لا يصرح بالانقطاع وان
علم انه يكون وعلمه بشرعه ما دام حيا مع قومه وتوصيته بالعمل به بعده
يكفي في لزومه مالم يغير لان ما تقرر تكراره لتكرر سببه وتقرر العمل به
زمانا طويلا الاصل فيه كساير ما فيه المنافع بقاوه الي وجود مغير فان
الملك اذا امر عبيده بخدمة بستان في وقت معين يتكرر ذلك الوقت
فالواجب علي العبيد بمقتضي العادة ان يتكرر والخدمة بتكرر ذلك الوقت
ويصح من الملك ان يصرح بالانقطاع ولاينا في ذلك نقل الملك اياهم عن تلك
الخدمة الي غيرها ابطالا لذلك البستان لغرض اخر وملزما لهم خدمة غيره
لنفعة اخري فقد ظهر ان الشبهة كالتي قبلها اوهي من نسج العنكبوت والله
الموفق بمنه المبحث الخامس قد دلت النصوص القرانية
والحديثية وانعقد الاجماع من الامة المعصومة من الخطاء علي انه صلي
الله عليه وسلم مبعوث الي الناس كافة اي جميعا العرب واليهود والنصاري
وغيرهم قال تعالي وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا وقال واوحي
الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ وقال تعالي قل يا ايها الناس اني
رسول الله اليكم جميعا وفي الحديث وكانت الانبيا تبعث الي اقوامها
وبعثت الي الناس كافة والايات القرانية في ذلك والاحاديث مما
لايضبطه الحصر بحيث لاتقبل التاويل واجمع المسلمون علي ذلك بل
دلت النصوص وانعقد الاجماع علي بعثته الي الثقلين الجن والانس
قال تعالي قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرانا عجبا
يهدي الي الرشد فامنا به ولما نزلت سورة الرحمن وخاطب الله تعالي

فيما الجن والانس بقوله يا معشر الجن والانس ان استطعتم الي اخر الاية وقراها
صلي الله عليه وسلم حتي ختمها قال لاصحابه للجن احسن منكم ردا فاني ماقراة
فباي الاء ربكما تكذبان الاقالوا ولا بشي من نعمك ربنا فلك الحمد ولذلك استحب
ان يقوله القاري عند الفراغ من السورة فدل ذلك علي انه بعث اليهم فيعرفون
لياخذوا احكام القران ومواعظه وقد اشتهر ونقل انه صلي الله عليه وسلم
كان يعلم الجن ويدعوا لهم ويبلغهم الاحكام كالانس وانعقد الاجماع علي ذلك
واما الخلاف في بعثه للملايكة لا الي العرب خاصة لان النصوص والاجماع
ينفيان الاختصاص ولا عبرة بقول اليهود والنصاري انما يحتاج الي الرسالة
بالنسبة الي العرب لا بالنسبة الي اهل الكتاب لان امر البعثة موكول الي الله
تعالي فلا تلزم مراعات الحاجة في الرسالة علي ان اهل الكتاب في غاية
الحاجة ايض لاختلال امر دينهم واتباعهم اهواهم وتكفير بعضهم بعضا
وكونهم قد تمسكوا بعقايد الضلال والتزموا الجهل المودي لارتكاب المحال
فكيف لا يحتاجون الي من يهدم باطلهم ويرد الي الحق غاليهم في الغلو
وسافلهم ولا يقال قوله تعالي وانزلنا التوراة والانجيل من قبل هدي
للناس يدل علي ان كل ما فيهما هدي سوا كان مخالفا للقران ام لا اذ لم يفرق
بين الموافق والمخالف وذلك يفيد لختصاص القران بغير اهل الكتاب لانهم
علي هدي حتي في المخالف علي هدي لانا نقول الاجماع علي انهما منسوخان
في المخالف كما اقتضته النصوص فيجب ان يحمل علي ان فيهما في الجملة هدي
اذ لا تعميم في الاية فيكون ما فيهما من التوحيد واداب القلوب والمواعظ
هو المراد مع ما يوافق القران من الاحكام او علي انهما هدي قبل نزول
القران او علي ان فيهما ما يهدي الي الايمان بالقران لان فيهما البشارة
بنبينا صلي الله عليه وسلم و انعقد الاجماع ودلت النصوص علي انه
صلي الله عليه وسلم خاتم النبيين فلا نبي بعده ولا نسخ لشريعته
لان النسخ انما يكون بالنبوة بحيث انتفت بعده صلي الله عليه وسلم
فلا نسخ لشرعه المطهر وانما جعل خاتم النبيين ليتصل جاهه بالابد بحيث
لا ينقطع وذلك دليل علو العناية به وبرهان كونه هو المقصود الاعظم
بالانعام الدنيوي والاخروي هو وامته ولهذا كان من سواه من انبا

الانبيا

يا مولاي يا واجد
وقف ... تعالي ...
الكتاب ...
الحميد ... ١١٩٣

الانبيا بمجموعهم ثلث واحد من اهل الجنة وهذه الامة الشريفة هم الثلثان الباقيان
وبالجملة فان من المعلوم من الدين بالضرورة انه خاتم الانبيا فلا نبي بعده ولا
نسخ لشي من احكام شرعه الشريف ولا يقدح في ذلك نزول عيسي بن مريم
علي نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام في اخر الزمان لانه لا ينزل مبتدعا
لشرع اخر بل متبعا للدين المحمدي كما اخذ العهد عليه وعلي ساير الانبياء
اذا ادركوا نبينا صلي الله عليه وسلم ان يتبعوه وما يفعله من كسر الصليب
وكسر قتل الخنزير ورفع الجزية فمن اذن شرع نبينا لما اقتضي ذلك وافاده
حديث نزوله لا استقلاله من جهته و انعقد الاجماع ودلت النصوص ايض
علي انه صلي الله عليه وسلم افضل الانبيا و مما يدل علي افضليته عليهم
ان امته افضل الامم لقوله تعالي كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله تعالي
وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا خيارا لتكونوا شهدا علي الناس اذ من
المعلوم ان يختار للشهادة افضل ممن عزل عنها ووجه دلالة افضلية امته
علي افضليته صلي الله عليه وسلم ان افضلية التابع علي التابع تفيد
افضلية المتبوع علي المتبوع لان من القضايا المشهورة ان تقريب التابع
علي قدر قرب المتبوع فان اقرب الملك متبوع وزيرا اكثر من تقريبه تابع
وزيرا اخر مع حرص كل من المتبوعين علي تقريب تابعه ما امكن افاد ذلك
علو وجاهة من قرب تابعه اكثر علي علو وجاهة من سواه من المتبوعين
مزورة ان التقريب بالشفاعة والتقريب بالشفاعة علي قدر جاه الشفيع
وايم تقريب التابع علي قدر ما نال من المتبوع من المعارف والادوات والامداد
والتفاوت بين التابعين في ذلك انما هو علي قدر قوة المتبوع في تلك
المعارف والاسرار وليس في ذلك غض في حق الانبيا علي نبينا وعليهم الصلاة
والسلام بل هم في الغاية القصوي من الكمالات ولكن فضل الله تعالي لا ينحصر
وله ان يفضل ما شا علي ما شا في انعامه وافضاله الذي لا يتناهي ومن
الدليل علي افضليته علي الانبيا عليه وعليهم افضل الصلاة والسلام
اخذ العهد عليهم جميعا في اتباعه ان ادركوا رسالته وتركهم لشرايعهم
فان من القضايا المشهورة التي تلتحق بالضروريات ان الملك اذا اقدم
بعض عبيده علي طايفة من الجيش وشرط عليهم انه اذا حضر عبدي

فلان وارسلته علي الجند فاتبع رايه وعدانت من اتباعه مثلهم ولايكون التدبير والراي والكلام الاله ويكون خطابي وكلامي معه ولايعارضه احدا فاد ذلك قطعا انه عند الملك اكثر اعتبارا واقرب منزلة واعظم رتبة لاسيما والمتبوع مطلقا اعظم من التابع ومما يدل علي افضليته علي الانبيا عليه وعليهم افضل الصلاة والسلام الخصايص الكثيره سوي هذه منها ما اشتمل عليه المعراج من تقدمه علي الانبيا في الصلاة هنالك وبلوغه المحل الذي لم يبلغه احد وسماع الخطاب وهو هنالك ورويته الله تعالي بناعلي انه راه ومنها اختصاصه بالشفاعة الكبري بعد اعتراف الانبيا عليه وعليهم الصلاة والسلام انهم ليسوا لها ومنها اختصاصه بالبعث الي الثقلين ومنها دوام دينه وظهور معجزاته ودوام القران منها الي اخر الدهر ومنها اختصاصه بختم النبوة لتستقل جاهه بالابد ومنها كثرة اوليا امته وكثرة علما وها ومنها كون امته جل اهل الجنة كما تقدم الي غير ذلك مما لا ينحصر وذلك ان تخصيص الملك عبدا من عباده بالمزايا يدل دلالة مشهودة تلتحق بالضروريات علي ان الاعتنا بذلك العبد اعظم من الاعتنا بغيره وقد وردت احاديث كثيرة صحيحة توافق ماذكر من دلايل الافضلية مثل قوله صلي الله عليه وسلم انا اكرم الاولين والاخرين علي الله تعالي ولا فخر وانا سيد الناس يوم القيامة وانا سيد ولد ادم ولا فخر الي غير ذلك كتمني الانبيا ان يكونوا من امته وطلب اكابرهم القرب منه وتوسلهم كما ورد الي غير ذلك بولاية القرابة والولاده ووقع الاجماع من هذه الامة المعصومة من الخطا علي افضليته طبق هذه الدلايل واما قوله صلي الله عليه وسلم لاتخيروني علي موسي وقوله وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متي فاما انه قاله قبل الاعلام بمنزلته واما انه قاله شفقة علي عامة امته ان يتوهموا ان المفضل عليه ناقص لان التفضيل ليس شرطا في الاعتقاد او في العمل او انه قاله تواضعا اذ له ان ينهي بمعني تنزيه عن تنطيه بالفضل وان ثبت فضله لان التفضيل ليس شرط الاعتقاد ولا شرط العمل فله ان يتواضع بالنهي عنه ومن المعلوم ان الافضلية تقتضي ان يكون اعلا الانبيا نوابا روحانيا وبدنيا وان يكون اعلاهم في القيام بالتقوي

والادب

والادب مع الله تعالي لا في مجرد العصمة من الذنوب لاشتراك الجميع فيهما كما ياتي وانما كان كذلك لان الاكرم هو الاتقي لقوله تعالي ان اكرمكم عند الله اتقاكم فيستحيل ان يكون الادني في التقوي او المساوي اكرم والثواب الروحاني لاخلاف في رجوعه الي اللطايف العرفانية والاكرامات المحبوبة ولاخلاف ايضا ان اعلا المعارف الروحانية ما يتعلق بالجناب الاقدس فيكون اعلمهم بالله تعالي علي مقتضي كونه اكرم واما الثواب البدني فيقتضي ان تكون له منزلة حسية في الجنة لا ينالها غيره كما يشير اليه حديث ان الوسيلة درجة في الجنة لا ينبغي ان تكون الا لعبد وارجوا ان اكون هو وبالجملة فافضليته صلي الله عليه وسلم المقتضية للزيادة في اللطايف العرفانية والدرجات العلوية تكاد ان تكون مما علم من الدين بالضرورة **وقد اختلفوا** اي العلما **في الافضل بعده** اي في الافضل من الانبيا فيما بينهم بعد الجزم بانه صلي الله عليه وسلم افضل من الجميع **فقيل الافضل ادم** لانه ابو البشر فله حرمة حتي علي خواص اولاده ما لم يستثنهم النص ولكونه سجدت له الملايكة ولذلك لجا اهل المحشر اليه اولا في الشفاعة حين اعتقد والافضلية **وقيل الافضل نوح** لطول عبادته ومجاهدته ولاحالة ادم عليه في الشفاعة **وقيل الافضل ابراهيم** لظهور زيادة توكله واطمانه حتي انه لما رمي الي النار قال له جبريل الك حاجة فقال اما اليك فلا واما الي الله فبلي ولتسميته خليل الرحمن **وقيل موسي** لكونه كليم الله وسماه الله رسولا كريما **وقيل الافضل عيسي** لكونه روح الله لم يخلق من نطفة ادمي ولكونه صفي الله وسماه وجيها في الدنيا والاخرة ولا يخفي ان هذا التفضيل انما هو بالخصايص وان التخصيص بالخصوصية انما يكون من المشهورات الدالة علي الافضلية ان دل علي كمال الاعتنا بالمفضل فوق غيره وانما يدل كذلك ان لم تعارضه خصوصية اخري ولم تكن مما يكرم به الادنين ثم نبه علي مذهب النصاري في عيسي فقال **وفضله** اي عيسي **النصاري علي الكل** اي علي جميع الانبيا لاعلي من سوي النبي صلي الله عليه وسلم فقط بوجوه احدها **انه روح من الله مقدسه وكلمته** بمعني انه روح ينسب الي الله تعالي نسبة التقريب والتشريف

من جهة انه اوجد بلا اصل نطفة من مقدس مما يعرض لارواح غيره من الشبهات
والشهوات ومقدس من اصالة النطفة لانه تكون بكلمة كن مع نفخة جبريل
الطاهر المقرب ولا شك ان التكون بهذا الوجه اشرف من التكون بغيرها
وثانيهما انه كلمة القاها الي سيدة نسا العالمين مريم المطهرة عن الريب
و الادناس والجواب عن هذين الوجهين ان الكلام في الافضلية عند الله تعالي
وما ذكر انما يدل علي خصوصية شرفية ترجع الي نفس الذات كما في خلق
الملايكة من غير الطين والمذهب الحق تساوي الاكوان فلا افضلية بالاصول
ولا بالامهات وانما التشرف بالجاه الديني والتقريبات الثوابية والتعظيمات
الالاهية لا بخلق ما يستحسن لان الاشيا في قدرته تعالي علي حد السوا
وثالثها انه تربي في حجور الانبيا فهو اقرب من غيره في الحفظ عن ما ينبغي
عنه واولي بالطهارة من الادناس والمنهيات واعلم من غيره حيث
قام بمباشرته الانبيا ولا شك ان هذا الوجه خصوصية دينية وشرف
عناي ولكن يعارضه من جهة نبينا صلي الله عليه وسلم اذ من
حفظ في محل بعيد عن التطهر كالنشاة بين المشركين فهو في العناية
اقرب وفي الكمال اغرب فان الطاعة في محل البعد اعظم منها في محل
القرب وسياتي ذلك في جواب المص علي ان تربي نبينا صلي الله
عليه وسلم وان كان في الظاهر بين المشركين هو في الحقيقة
في ايدي المقربين من الملايكة كما يشهد بذلك حال شق الصدر
وغسله وغير ذلك ورابعها انه تكلم في المهد حيث اقر فيه بعبوديته
وربوبية ربه والجواب عن هذا ايض انه خصوصية قد ثبتت لغير
الانبيا فلا تدل علي الافضلية علي الانبيا وان كانت كرامة عظيمة
وخامسها انه لم يخل قط عن التوحيد والشرايع لانه تكلم بالتوحيد
في المهد فمن يوم ولد كان موحدا ومن يوم تعبد انما يتعبد بالشرع
الحق مما امر به في التوراة او ما نسخ بامر الله تعالي منها والجواب
عن هذا ايض ان هذه خصوصية لم يدل دليل علي انتفاوها
عن الانبيا فانهم انما يولدون علي الفطرة وشريعتهم قبل
البعثة شريعة من قبلهم او ترك معصية ربهم ثم هي قد تكون

لغير

لغير الانبيا فان من الاوليا من لم يخل عن التوحيد لولادته علي الفطرة ولم يخل عن الشرايع
والتقوي منذ كلف فكيف تدل علي الافضلية علي الانبيا وسادسها انه لم
يلتفت لزخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها حتي انه لم يدخر قوت يومه
والجواب عن هذا ايض ان الالتفات لزخارف الدنيا والاستمتاع بلذاتها
انما يكون عدمه منقبة اعلا منه ان كان ذلك الالتفات وذلك الاستمتاع
بالشهوة القلبية واما ان كان القلب في غاية البعد عن عمل ذلك بالشهوة
وانما التفت اليهما لغرض شرعي امتثالا لامر الله تعالي ولم يخف الملتفت
ان يفتتن بذلك فلا يكون ادني من عدمه بل ربما كان صاحبه اكمل
لقيامه بحق الحق وحق النفس والخلق امتثالا للامر وسابعها انه
لم يسع في هلاك احد ولا لاخذ مال او سبي نسا وصبيان فان البعد
عن اذي الخلق اكمل والجواب عن هذا ايض ان عدم السعي فيما ذكر
انما يكون زيادة في الكمال ان كان السعي فيمن لا يستحق واما ان كان
فيه نصرة الدين وجهاد اعداء الله الكافرين وكان فيه اطفاء نار الشرك
واعلا كلمة الله تعالي فهو اكمل من تركه وذلك ظاهر وثامنها انه
لم يمت بل رفع الي السما ولم يدفن في الارض التي هي ادني من السماء
والجواب عن هذا ايض ان الرفع الي السماء لا يدل علي الافضلية بل
هو خصوصية تدل علي اراحته من مخالطة الموذيين ومن مقاسات
شدايد الاعدا في الحين ثم انه لا بد من نزوله الي الارض ودفنه
فيها فماله في ذلك مال غيره ولو سلم ان ذلك مستقره الي يوم
القيامة فهو تخصيص بمكان من الممكنات ولا نقنا فضل عندنا في
الاماكن وتاسعها انه اختص بالمعجزات العظام مثل الاحيا
للموتي ومثل ابرا الاكمه والابرص وذلك يدل علي تفضيله
وتخصيصه بما ليس لغيره والجواب ان المعجزات انما هي كما
تقدم علي حسب ما يتبادي فيه اهل الزمان وفي زمن عيسي
انما يتبادي اهله في الطب فكان الاحيا وابرا الاكمه والابرص
اظهر في اعجازهم فنظم المعجزة لرعاية حال اهل الزمان لا للافضلية
علي الانبيا علي ان الاحيا والابرا من مثل ما ذكر واقع من الانبيا

الا انه لم يتكرر كما تكرر في الافراد لعيسي علي نبينا وعليه الصلاة والسلام
فقد تبين ان ما استدل به النصاري اخزاهم الله علي افضليته حتي علي
نبينا مردود وبما ذكرنا ثم نبه علي رد دليلهم وفاقا لما ذكرنا بمقابلته
بمعارض اقوي مما استدلوا به مفيد لافضلية نبينا كما دلت عليها
النصوص والاجماع كما تقدم فقال قلنا بل الافضل علي الاطلاق
بحيث انه عبد الله تعالي فوق الجميع في كرامة الله وفضله من كان
غاية في التوحيد والمعارف بلا معلم معتاد اذ لم يتربّ علي يد نبي او
عالم يمكن ان يعلمه وكان اية من ايات الله تعالي في الخيرات العملية
والعلمية والكمالات الذاتية والخلقية مع ولادته في المشركين والمشركات
ونشاته فيما بينهم وهو نبينا محمد صلي الله عليه وسلم اما كونه غاية
في التوحيد والمعارف واية في الخيرات العملية والكمالات الجسمية
والروحانية فمتواتر ظهر من نار علي علم فقد عم نور علمه البسيطة
بحيث صار به علماء امته كانبياء بني اسرائيل وشاع حبرا خلاقه
الكريمة ومحاسن ذاته وشدة تقواه ومحافظته علي الدوام
علي حسن الاعمال حتي ان العلم بذلك مما علم بالضرورة واما
كون ولادته ونشاته بين المشركين البعداء عن كل خير فمعلوم
بالضرورة واما دلالة ذلك علي الافضلية فلان ظهور ما يقرب
الي الله تعالي في غير مظانه كظهور رفاية العلم وعلو الهمة منه
صلي الله عليه وسلم مع النشاة بين المشركين ادل علي كمال
العناية بصاحبه حتي لم يغيره في الكمال ما هو مظنة الضرر
ولان القيام بالحق من الايمان والطاعة في محل البعد اعظم
من القيام به في محل القرب ولذلك يقال العدل مع اهل الجور
اعظم عند الله تعالي من العدل مع اهل الوفاق والعدل فقد ظهر
مزية الكمال مع هذه النشاة علي الكمال مع النشاة بل الانبيا
وبل الافضل علي الاطلاق ايضا من داوم علي ملاحظة جناب
القدس اي علي شهود ذات القدوس اي المنزه عن كل نقص
وشهود اوصافه القدسية ونعوته الالهية بحيث لا يغيب

عن

عن جنب مولاه والعلم به ولا يحير عن الكون مع ربه في باطنه مع شغل الظاهر
منه بما يودي الي نظام امر العباد في المعاش من دلالتهم وارشاد نعم
الي حسن الاخلاق وهدايتهم الي الصلاح في المعاملات في البيوعات
والانكحة والتعاون علي ما يصلح المعيشة ونفي الظلم واصلاح ذات
البين اذ بذلك يبقي ويصلح النوع الانساني ويكثر ومع شغل الظاهر
منه ايضا بما يودي الي دفع الحق وهو دين الاسلام اصلاح العباد
في امر المعاد من تعليمهم كيفية الاستعداد للدار الاخرة ودفع النفس
عن الانهماك في لذايذ الدنيا الشاغلة عن العبادات ومع شغل الظاهر
منه ايضا بما يودي الي دفع الحق وهو دين الاسلام وهدم اساس
الباطل وهو كل دين يعادي دين الحق ورفع الحق وهدم الباطل انما
هو والقتال لاهل الباطل نصرة لاهل الحق ولا شك ان
هذا حال نبينا صلي الله عليه وسلم فانه مع ربه في الباطن حتي
قال لو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن صاحبكم
خليل الرحمن وقام مع ذلك باصلاح العباد دينا ودنيا وجاهد
الكفرة لاعلاء كلمة الله واخماد كلمة الكفر ومن المعلوم ان القدرة علي
القيام بالظواهر والبواطن ادل علي التوغل في مراتب اليقين واظهر
في الزيادة في الاحوال التي بها عند الله تفاوت المتقين فهذه المزية
اكمل من مزية ترك الدنيا واهلها ظاهرا وباطنا وهي التي استدلت
بها النصاري علي الاكملية بالنسبة لعيسي علي نبينا وعليه افضل
الصلاة والسلام وبل الافضل علي الاطلاق ايضا من اختص بمعجزة
باقية علي الزمان وهي القران فانه يبقي دايما يشاهده العباد
جيلا بعد جيل الي غابر الدهر فيكثر به الاتباع ويزداد الباطل في
الانقطاع ولا شك ان المختص بذلك اكمل ممن اختص بالمعجزة
المنقطعة لوقتها لان الدايمة تدل علي اعتنا الالوهية بصاحبها
ليكثر المومنون به فيعظم ثوابه بكثرتهم لما تقرر ان عمل الاتباع
يزاد جميعا في صحيفة المتبوع فهذه المنقبة في الاعجاز اعظم
من منقبة الاعجاز باحيا وابرا الاكمه والابرص لانقطاع ذلك

لجنسه فلا يتم دليلا للنصاري علي مدعاهم و بل الافضل علي الاطلاق ايض
من اختص بروضة ظاهرة عن جميع الاجناس ياتيها الزوار من كل مكان
للاستشفاع بساكنها في غفران الذنوب وتتبرك بها البركات والرحمات
من الله تعالي المتفضل وذلك ان من عد لكثرة الانتفاع للعباد في حياته
وبعد وفاته اعظم جاها عند من صدره ممن لم ينزل في تلك المنزلة
وان كان مسكنه في السما لان نافع عبيد الملك اذا كان نفعه اعم اقرب
الي الملك ممن ليس كذلك فهذه المنقبة ايض اظهر في الدلالة علي
الافضلية مما استدل به النصاري علي مدعاهم من الرفع الي السماء
فقد ظهر بما قال المص في الجواب مع مازدناه في تقرير دعوي النصاري
واستدلالهم من الردود وجهة ما وقع عليه الاجماع من افضلية نبينا
علي الجميع عليه وعلي ساير الانبيا افضل الصلاة والسلام واعلم
ان هذه المناقب التي تذكر للتفضيل انما تدل علي ذلك التفضيل
بمقتضي دلالة الخطابة ومشهورات القضايا العرفية والدليل
القاطع في ذلك هو الاجماع ومستنده من النصوص الا ان المناقب
صالحة للاستناد ايض والله الموفق بمنه وبالجملة فنبوة نبينا صلي
الله عليه وسلم وافضليته علي الجميع اظهر من الشمس واشراق
نوره علي العالم جميعا مما شهد به الانبيا وجميع من له الالتفات الي
جناب القدس فانكار المنكرين نباح الكلاب علي ضوء القمر ليعود
ليلا وصياح الخصوم علينا في ذلك نهيق الحمير علي الاسد حمقا وجهلا

خاتمة معراج النبي صلى الله عليه وسلم الي المسجد الاقصي

يعني ذهابه ليلا الي بيت المقدس الكاين بالشام من مسجد مكة
مع عوده الي مكة في ليلته وبينه وبين مكة نحو مسيرة اربعين يوما
ثابت بالكتاب لقوله تعالي سبحان الذي اسري بعبده ليلا من المسجد
الحرام الي المسجد الاقصي وسماه معراجا مع ان المعراج هو الصعود
الي السما لان السير اليه يشبه بالمعراج لكونه لم يباشر فيه الارض
لركوبه البراق او لسرعته كالطيران في الهوا الي السما او سماه
كذلك لانه مبدا المعراج الي السما او يكون الذهاب الي الشام كالعروج

باعتبار ما يتخيل من رفع المكان عن المكان وهو الي المسجد الاقصي كاين في اليقظة
ويلزم من كونه في اليقظة لا في المنام كونه بالجسد لا بالروح وانما قلنا
كذلك لان عروج الروح ان كان معناه انه ادرك امور المعراج مع عدم
انفصال الروح عن التصرف في الجسد بان بقي مع احساس الجسد فليس
هذا من باب العروج لا بالروح ولا بالجسد بل من باب الكشف العلمي
ولسنا بصدده وان كان معناه انفصال الروح عن التصرف في جسده
بحيث لم يبق له الاحساس فان الانفصال يتضمن نفي الاحساس
اذ المدرك بالحواس هي النفس التي هي الروح وكان الانفصال
لا بالاحساسات لادراك تلك العجايب فهو في معني المنام لغيبوبة
الحواس فعلم بهذا ان كونه في اليقظة يقتضي كونه بالجسد بخلاف كونه
بالجسد لا يستلزم كونه في اليقظة لصحة غيبة الحواس مع حضور
الجسد ويكون الادراك بالقلب كما قال صلي الله عليه وسلم
ان عيني تناما ولا ينام قلبي وثبت كونه بالجسد واليقظة الي
المسجد بالاجماع من القرن الثاني فمن بعدهم كما قيل وبالقران
ايض اذ لا يحمل قوله تعالي اسري بعبده علي معني روح عبده
اذ هو حمل علي خلاف ظاهر النص بلا دليل ولا يجوز اتفاقا ثم ثبت
معراجه صلي الله عليه وسلم من بيت المقدس الي السما في اليقظة
والجسد ايض بالخبر المستفيض وهو الذي تقوي بتعدد راويه
تعددا يفيد القوة الا انه لم يبلغ حد التواتر كما في القران وهو خبر
عرج بي جبريل حتي اتينا السما الدنيا فاستفتح جبريل فقيل من انت
قال جبريل قيل ومن معك قال محمد قيل وقد ارسل اليه قال نعم
قيل مرحبا به فلنعم المجي جا ففتح لنا فاذا انا بادم ثم وقع الكلام
في باقي السموات كذلك ووجد الانبيا مترتبين في السموات وهو
خبر مشهور اقتصرنا علي حكاية بعضه بالمعني للعلم به وانما قلنا
فيه ان العروج بالجسد واليقظة ايض لان الحمل علي غيره حمل علي
غير الظاهر وهو غير جايز مع امكان الظاهر الا لدليل ولا دليل
وسياتي رد قول المخالف ثم ثبت معراجه صلي الله عليه وسلم

بالجسد واليقظة اي الي الجنة بعد السموات او الي العرش نفسه الذي هو
سقف الجنة او الي طرف العالم اي حده الذي هو منتهي العرش وسطحه
الاعلي علي اختلاف الاراء في منتهي المعراج اذ قيل انتهي الي الجنة
وقيل الي العرش وقيل الي منتهي العالم الذي هو سطح العرش المحيط
بخبر الواحد اي ثبت كونه الي الجنة او الي العرش او الي طرف العالم
بخبر الواحد وهو الصحيح الذي هو ما رواه عدل تام الضبط متصل
السند بلا علة ولا شذوذ وخرج بتمام الضبط الحسن وهو ما رواه
عدل كذلك الا انه خفيف الضبط وبنفي العلة المعلل وهو الذي
فيه قدح مدلول عليه بالقراين كوصل المرسل او ادخال غير
الحديث فيه وغير ذلك من العيوب وخرج بنفي الشذوذ الشاذ
وهو ما رواه عدل الا انه عورض بحديث من هو ارجح وقد علم
ان الصحيح حجة ولنا في اثبات ان المعراج بالروح والجسد معا
في اليقظة بالطرق المذكورة انه اخبر به صادق وهو ممكن ولا
موجب لحمله علي غير ظاهره وكل ما اخبر به الصادق وهو ممكن
ولا موجب لحمله علي ظاهره فهو حق غاية ما هنالك ان اخبار
الصادق يكون به الاثبات قطعيا ان ثبت الاخبار قطعا وظنيا
ان ثبت ظنا فما وقع عليه الاجماع يكون قطعيا وغيره ظنيا علي
حسب السند ودليل الامكان ما تقرر من استواء الاجرام فيمكن
خرق السموات كالارض وايضا نقول علي تقدير انه لم يتقرر تساوي
الاجرام لا دليل علي عدم التساوي ولا علي امتناع خرق السماء
فيكون اخبار الصادق معمولا به لعدم المانع مفيد للامكان
والوقوع معا واما تمسك القايل بان المعراج بالروح في المنام
بما روي عن عايشة رضي الله تعالي عنها انها قالت والله ما فقد
جسد رسول الله صلي الله عليه وسلم قط وما روي عن السيد
معاوية انها كانت رؤيا صالحة اي ان المرئية في المعراج يعني
رؤية عجايبه كانت رؤيا منامية صالحة فلا يعارض ما ذكرنا
من ان رؤية عجايب المعراج كانت برؤية العين مع الروح بالجسد

يقظة

يقظة اما كونه لا يعارض بالنسبة للسير الي بيت المقدس فظاهر لانه مدلول القران
وانعقد عليه الاجماع فلا يقاومه قول صحابي علي تقدير ثبوت روايته واما بالنسبة
الي السما فما فوقه فلانه ثابت بخبر مشهور صحيح فلا يقاومه قول صحابي ايضا
هذا علي تقدير صحة الرواية عن عايشة ومعاوية وقد انكرت عن كليهما
اما عن عايشة فظاهر لان المعراج كان قبل ان تبلغ وتصير زوجة بل ربما يقال
انه كان قبل ولادتها اصلا واما عن معاوية فلانه متاخر الاسلام عن وقت
المعراج بكثير ومن اسلم قبله من الصحابة اقرب الي علمه منه وقد حكموا
بصحته بظاهره مع ان الرواة عنهما لم تسلم عدالتهم بلا قادح في المروي ومما يدل
علي ان المعراج بالجسد واليقظة انه صلي الله عليه وسلم لو ادعي المعراج
بالروح في المنام لما انكره الكفار عليه غاية الانكار حتي ان بعض من اسلم
ارتد لاستبعاده ذلك فرد الانكار وتردد بعض من اسلم وتشككه علي انه
ادعي المعراج في اليقظة والجسد والا فلا تنكر الرؤيا المنامية اذ لا استبعاد
فيها وبالجملة فالمعراج علي ظاهره ثابت بالاحاديث الصحاح واقوال
كبار الصحابة الي حيث انتهي في العلويات وتقرر في القرون المتاخرة كونه
في كل ذلك بالجسد واليقظة فلا يقاومه ما روي عن من ذكر ومنكر اليوم
ظاهره مبتدع **المبحث السادس** في عصمة الانبياء ما يتوارد
عروضه لهم من غير المباح والطاعة اما ان يكون مما تقتضي المعجزة نفيه
كالكذب في دعوي النبوة وما يرجع لذلك من تبليغ الاحكام عن الله تعالي
اولا والثاني اما كفر او دونه والثاني اما كبيرة او صغيرة والثاني اما
خسة اولا والكل اما عمدا او سهوا قبل النبوة او بعدها اشار الي تفصيل
احكام هذه الاقسام فقال الانبياء علي نبينا وعليهم الصلاة والسلام
معصومون عما ينافي مقتضي دلالة المعجزة وذلك كالكذب في دعوي
النبوة وما يرجع لذلك من الكذب في التبليغ للاحكام عن الله تعالي اذ لو
جاز ذلك بطلت دلالة المعجزة علي وجوب الصدق سوا فرض الكذب
في ذلك عمدا او سهوا لان مقتضي دلالتها ان كل ما يقول عن الله تعالي حق
من غير تفرقة بين السهو والعمد ولو اعتبر الصدق في العمد فقط وهو خفي
لم يوثق بكل ما يبلغ لاحتمال السهو في نفس الامر ولا يقال ينبهون علي ذلك

لان تتواتر حال الانبيا في ذلك تواترا يعلم به علما ضروريا انه لم يقل نبي من
الانبيا اي غلطت في هذا المبلغ دون هذا بل عادة المومنين معهم تلقي ما يرد
من قبلهم علي العموم بلا تردد ولا سوال عن كونه وقع عمدا او سهوا او غلطا
وجوزه القاضي اي جوز الخلف في القول في التبليغ سهوا نظرا منه الي ان
مقتضي دلالة المعجزة ما يكون عمدا اذ كانه يقال في التصديق بها صدق عبدي
في كل ما تعمد ابلاغه فان من ارسل رسولا بكلام لا يلام علي السهو فيما ارسل به
وانما يلام بالافترا فتقتضي الارسال ترك الافترا وقد تقدم رد هذا بانه يلزم
ان لا يوثق بكل ما قال وبان حال الانبيا مع المومنين خلاف ذلك وهم معصومون
ايضا عن الكفر بعد النبوة كما انه لم يقع منهم قبلها بعناية الله تعالي . نعم
وجوزه اي الكفر الازارقة من الخوارج حيث جوزوا الذنب علي الانبيا مع
القول اي مع قولهم بان كل ذنب كفر فيلزم علي مقتضي مذهبهم تجويز الكفر
علي الانبيا ضرورة ان تجويز الذنب مع الحكم بانه كفر تجويز لما هو كفر
الا ان هذا قد يقال انه لازم المذهب ولازم المذهب ليس مذهبا بل
هو مبطل له وجوز الشيعة اظهار الانبيا الكفر بالقول او بالعمل مع انتفايه
عن القلب اذا كان ذلك الاظهار للتقية والاحتراز عن القا النفس للتهلكة
وذلك العموم قوله تعالي الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان للانبيا
ورد بانه لو جاز لهم ذلك لكان اولي الاوقات به اول الدعوة لشدة
شوكة الكفر حينيذ مع قلة الانصار والاعوان والمانعين فكان ذلك يودي
الي ان لا تظهر النبوة اصلا لان الامن من اهلاك الكفرة لهم لا يكاد
يتحقق بحسب الظاهر وهم معصومون ايضا باتفاق منا ومن المعتزلة
عن تعمد الكباير مثل الزني والسرقة الكبيرة والغصب وقتل النفس بغير
حق الا ان عصمتهم من الكباير ثبتت سمعا اي بالدليل السمعي عندنا
اذ العقل لا يمنع في حقهم الا ما دلت المعجزة علي نفيه عنهم ولم تدل الا
علي نفي الكذب فيما بلغوا وستاتي الادلة السمعية فالكفر ممتنع من باب
احري علي هذا سمعا كما امتنع عقلا في تبديل المبلغ وثبتت عقلا اي
بالدليل العقلي عند المعتزلة وهو ان المعصية الكبيرة تودي الي الاستخفا
بحقهم وقلة تعظيمهم وذلك يودي الي عدم اتباعهم والي الكفر بهم فتنتفي

فايدة

فايدة البعثة وذلك قبيح يستحيل صدوره من الحكيم ولا يخفي ان هذا ابنا علي
اصل التحسين وتقدم بيان فساده وجوزه الحشوية اي جواز الحشوية علي
الانبيا تعمد الكبيرة لان ما لم تنفه المعجزة يبقي علي اصل الجواز ويستدلون بما
سياتي من النصوص التي يتمسك بها الموقع وياتي تاويلها ويلزمهم تاويل
جميع الادلة الاتية الدالة علي الامتناع ولا سبيل اليه لكثرتها وهم معصومون
ايضا عن تعمد غير المنفرة ككذبة واحدة وشتمة لمن لا يستحقها وهم بعصمة
خلافا للامام الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة في تجويزهما تعمد الصغيرة
غير المنفرة لان وجه منع المنفرة دخولها بداعية الاتباع لما جري به الطبع
من ترك اتباع مرتكب الخسايس لرضاه بالدنايا غير موجود في غير المنفرة
اذ لا يحتقر مرتكبها ولا يعرض عن تعظيمه بالاتباع والادلة الاتية لا تتناولها
لقرانها بالكباير ولحكمة امتناع المنفرة منع كثير من المعتزلة تعمد الكباير قبل
البعثة لاحتقار المعروف بها فلا تقوي الداعية لاتباعه وبعض الشيعة منع
الصغيرة غير المنفرة ولو سهوا لهذا المعني لان المعروف بالمعصية يعد
الاحتقار والاعراض عن تعظيمه بالاتباع ومقتضي ما تقدم عدم امتناع
وقوع الكبيرة منهم سهوا ولكن المذهب المختار عندنا عصمتهم حتي عن
سهو الكبيرة اي عن وقوعها منهم سهوا ايضا بعد البعثة كما يمتنع تعمدها
بعدها واما قبل البعثة فلا يتناولها الدليل الا ان حال الانبيا وما اشتهر من
سيرهم حفظهم حتي قبل البعثة من تعمدها هذا اذا قلنا انهم متعبدون بشرع
من قبلهم واما ان قلنا انهم غير متعبدين فتصور المعصية قبل البعثة
كالمحال في حقهم كغيرهم قبل التبليغ لنا من الادلة علي المختار وهو امتناع
الكبيرة والصغيرة الخسة ولو سهوا وامتناع غير الخسة من الصغاير عمدا
انه لو صدر منهم ذنب لزم امور كلها منتفية احدها حرمة اتباعهم في
الافعال لان الشرع حرم المعصية واتباعهم في المعصية فعل لتلك المعصية
لكن لا يحرم اتباعهم اجماعا لانهم انما بعثوا للاتباع في الاقوال والافعال بل
يجب اتباعهم بالاجماع ولقوله تعالي قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله ويغفر لكم ذنوبكم واورد علي هذا الوجه ان وجوب الاتباع انما هو
في غير الزلة والمعصية وما هو من الطبع البشري مما علم انه طاعة او مباح

ابتعوا فيه وما علم انه زلة او طبع لم يومر باتباعهم فيه فالامر بالاتباع ينصرف
الي غير الطبع والزلة وحرمة الاتباع ينصرف الي ما هو زلة او طبع فلم يلزم
من جواز الزلة معارضة وجوب الاتباع لحرمة الاتباع لان وجوب الاتباع
ليس عاما حتي تعارضه الحرمة الجزئية والعامة لم تشرع وانما يلزم ما ذكر
لو ورد نص قاطع باتباعهم في كل شي وورد ان تكليفهم كتكليفنا لتكون
افعالهم كلها طاعة حينئذ ولو ورد كان نصا في العصمة فلا يحتاج الي توجيه
الالزام لكنه لم يرد كذلك ويجاب عن هذا الايراد بان نحو قوله تعالي واتبعوه
لعلكم تهتدون ليس فيه تخصيص بالاقوال ولا بالافعال ولا تخصيص بما علم
قبل الاتباع انه زلة فيتم دفعا للتحكم فيلزم ان كل ما يفعل طاعة لانا
امرنا بفعله ما لم يعلم اختصاصه به والاصل عدمه وايضا تقرر من حال
الصحابة اتباعهم له صلي الله عليه وسلم في كل شي وثبت ذلك بالاتفاق
منهم من غير توقف منهم فيما يقول او يفعل واجماعهم كالنص من الشارع علي
انه يجب عليكم اتباعه في كل شي واذا ثبت ذلك في حق نبينا صلي الله
عليه وسلم ثبت في حق غيره من الانبيا اذ لا قايل بالفرق ولا يقال هنا
احتمال يصح معه جواز مخالفتهم فيما امروا به وهو ان يكون الفعل طاعة
في حقنا واخص بكونه معصية في حقهم فعلي تقدير تقرر النص او ما هو
بمنزلته علي الامر بالاتباع في كل شي فيجوز ان يفعلوا فعلا فنتبعهم فيه
فيكون غير معصية في حقنا ومعصية في حقهم لانا نقول هذا التقدير
يبطله البرهان العرفي والنص المعنوي فان الملك اذا قال للرعية اتبعوا
الوزير الفلاني ترشدوا واقتفوا اثاره اذ افعاله لا يعصيني فيها وهو اولي منكم
بالمنجيات واقرب منكم الي العمل بالخيرات فلا يتصور منه مع هذا الخطاب
كونه ملتبسا بحال هي عند الملك مظنة السخط في حقه واتباعه ملتبسون
بها علي انهم اعلي منه فيها عند الملك فان المتبوع ارفع من التابع ما دام
متبوعا وايضا اذا اقتضي الدليل المذكور العصمة في التكاليف المشتركة
التحق بها غير المشتركة اذ لا قايل بالفرق وبالجملة فالملك انما يامر
باتباع الوزير لكونه اطوع فيما يتبع فيه واحق من غيره فيما يتبع فيه
ان يراعي فيه رضي الملك وهذا من القضايا المشهورة الملتحقة بالضروريات

فلا

فلا يتصور ذلك التقدير وههنا تقرير اخر في الاستدلال بالاتباع وهو ان
هذا التقدير مما ينفر عن اتباعهم لانه اذا جازت المخالفة في حقهم في الجملة
لم يوثق بالسلامة فيما يتبعون فيه وعدم الوثوق تفتر داعية الاتباع
والتفتير تنفير والتنفير منفي عنهم اتفاقا الا ان هذا التوجيه يقتضي عصمتهم
عن سهو الصغاير مطلقا وهو مختار بعضهم لان الاتباع علي الاطلاق
مامور به فتتم العصمة عن كل معصية ولو سهوا لتتم داعية الاتباع
وعليه ينبغي ان يقال في تقرير هذا الدليل لو جاز صدور ذنب ما
منهم لم يوثق بالسلامة في الاتباع المامور به علي الاطلاق وعدم
الوثوق يفتر داعية الاتباع والتفتير تنفير وكل ما ينفر فهم معصومون
منه اتفاقا فعليك بتامل هذا الدليل وتحقيقه فانه من اقوي دلايل
العصمة علي الاطلاق ثم يرد عليه ان الامر بالاتباع انما هو فيما فعلوه
قصدا وتعمدا الا فيما وقع سهوا ثم ما قصدا انما يتبع فيه النبي ان لم
ينه عنه بان يقول لا تتبعوني في هذا الفعل فلم يلزم من الامر
بالاتباع كون كل فعل طاعة لخروج السهو وما نهي عنه فالدليل اخص
من الدعوي كما ياتي في غيره وثانيها رد شهادتهم اذ المعصية فسق
اي خروج عن الطاعة والمباح والفاسق مردود الشهادة لقوله تعالي
يا ايها الذين امنوا ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا علي ما فعلتم نادمين اذ التبيين في قول الفاسق انما هو
لعدم قبول قوله وشهادته ولو ردت شهادتهم في امور الدنيا ردت في
امور الدين من باب احري لان التحري في امور الدين اعظم ولو كان كذلك
كان اذنا في ترك الاتباع ومن هذا اعلم ان هذا الالزام من معني ما قبله
وان كان يمكن ان يقال رد الشهادة للفسق معلوم الانتفا لذاته من جانب
الشرع اذ لا يكون غيرهم ممن تقبل شهادته اعدل منهم فيكون مستقلا
عما قبله الا ان اتمامه بالتقرير الاول اسد وهذا ايضا يعكر عليه انه انما
يتم باعتبار ما يكون به الانسان فاسقا فسقا مانعا من الشهادة وهو
تعمد الكبيرة والصغيرة الخسة او الاصرار مطلقا بلا توبة واما غير الخسة
ونسيان الكبيرة او مع عدم الاصرار فلا يثبت بل ذلك فسق مانع من الشهادة

فنفاد الدليل علي هذا الالزام اخص من الدعوي كما سينبه عليه المص بقوله
وفي قيام بعض هذه الوجوه علي الصغيرة وعدم عمد الكبيرة نظر وثالثها
وجوب زجرهم والتغليظ عليهم بالانكار لذلك الذنب لان ادلة الزجر
علي المنكر والنهي عنه كالامر بالمعروف عامة لكل ذي ذنب نبيا كان
او غيره لان زجرهم والتغليظ عليهم في الانكار منتف لانه اذاية لهم
واذايتهم محرمة اجماعا ولقوله تعالي والذين يوذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة وفي هذا الوجه نظر لان الزجر والتغليظ
انما يشرع مع العمد والاصرار وعدم التوبة لا مع عدمه فلا يتناول الالزام
الصغيرة والكبيرة سهوا ولا عند المسارعة للتوبة ثم لو صح الزجر والنهي
عن فعله الذنب لم يتاذ به النبي لان نفسه زكية تدور مع الحق ونفسه
علي هذا احق فهو يثني علي ناهيه وزاجره وينتهي بذلك الزجر والنهي
فهذا الوجه كما قبله ورابعها استحقاقهم بالذنب العذاب والذم واللوم
والطعن واللعن اما العذاب فلدخولهم تحت قوله تعالي ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم اذ الذنب معصية الله ورسوله واما الذنب
فلدخولهم في قوله تعالي يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر
مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون لان من فعل الفعل الممقوت مذموم
لملابسته الفعل المذموم واما اللوم والطعن فلدخولهم في قوله تعالي
من باب لا فرق اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون
الكتاب افلا تعقلون لانهم امروا بالبر وخالفوا فطعن في رفعة عالهم
وليموا علي ذلك بالاستفهام الانكاري مع ما يفيد نفي كمال العقل واما
اللعن فلدخولهم في قوله تعالي الا لعنة الله علي الظالمين لان المعصية
ظلم والاجماع علي نفي هذه اللوازم اذ لا ذم ولا لوم ولا طعن ولا عذاب
ولا لعن علي نبي من الانبيا اجماعا وايضا هذه اللوازم من اعظم ما ينفد
عن اتباعهم والمنفر عصموا منه اتفاقا فما ادي الي تلك اللوازم وهو وقوع
الذنب منهم منتف كاللوازم فثبتت العصمة من الذنب المذكور وهو المدعي
وفي هذا الوجه نظر ايضا بالنسبة الي الكباير والصغاير مع السهو او مع
العمد بلا اصرار اذ لا عذاب ولا ذم ولا لوم ولا لعن ولا طعن علي الساهي ولا علي

التايب اتفاقا فهذا الوجه ايضا كما قبله في عدم تمامه علي المدعي وخامسها
عدم نيلهم عهد النبوة لانهم بذلك الذنب ظالمون اذ فعل الذنب ظلم والظالمون
لا ينالهم عهد النبوة لقوله تعالي لا ينال عهدي الظالمين هذا ان اريد بالعهد
عهد النبوة وان اريد عهد الامامة فالنبوة من باب احري ان لا ينالهم
عهدها واللازم منتف لانهم انبيا فيكونون معصومين مما يودي الي نفي
النبوة وفي هذا ايضا نظر لان الساهي عن الذنب والتايب منه لا يكون ظالما
فلا يتناول الدليل العصمة من السهو ومن المتوب عنه فهو اخص من
الدعوي كما قبله وسادسها كونهم غير مخلصين وكونهم غير مسارعين
في الخيرات وكونهم غير معدودين من المصطفين الاخيار اما لزوم
كونهم غير مخلصين فلان الذنب باغوا الشيطان والمخلص غير مغوي للشيطان
لقوله تعالي حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ويلزم
من كونه غير مخلص كونه من حزب الشيطان لان الاية دلت علي ان من ليس
بمخلص يناله اغوا الشيطان وخرج من حزب المخلصين ومن خرج من حزب
المخلصين كان من حزب الشيطان وايضا قسم الله تعالي المكلفين الي حزب الله
وحزب الشيطان والمطيع من حزب الله فيكون المذنب من حزب الشيطان
والابطل التقسيم وهذا اللازم لم يذكره المص صراحة واما كونهم غير سارعين
في الخيرات فلان الذنب لا خير فيه ففاعله غير سارع في الخيرات والاية
تدل علي انهم يسارعون في جميع الخيرات لعموم لفظ الخيرات بالالف واللام
واما كونهم غير معدودين من المصطفين الاخيار فلان المصطفين والاخيار
عامان اذ يصح الاستثنا من متعلق كل منهما فيقال هم المصطفون الا في
كذا وهم الاخيار الا في كذا اذ عموم اللفظ بالالف واللام يقتضي العموم في الاحوال
والمذنب ليس مصطفي في ذلك ولا من الاخيار فيه فلا يصدق انهم مصطفون
واخيار في كل الذي هو مقتضي الاية واللوازم كلها منتفية فيلزم انتفاء
الذنب اما الاول فلثبوت اخلاصهم لقوله تعالي انا اخلصناهم بخالصة
ذكري الدار وقوله تعالي انه من عبادنا المخلصين وثبوت الاخلاص لبعضهم
ثبوت للكل اذ لا قايل بالفرق واما الثاني فلقوله تعالي انهم كانوا يسارعون
في الخيرات فانه وان كان خاصا يتناول الجميع لعدم القول بالفرق واما

الثالث فلثبوت الاصطفا والاخيارية في البعض لقوله تعالى انا اخلصنا هم
بخالصة ولقوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين فالكل كذلك فلا تثبت
اللوازم التي هي نفي الاخلاص ونفي المسارعة ونفي الاصطفا والاخيارية
لثبوت نقايضها بالنص واما نفي اللازم الذي هو كونهم من حزب الشيطان
فلان من مطلق المومنين من ليس من حزب الشيطان فالانبيا احري وفي
هذا الوجه نظر ايضا لان نفي الاخلاص والمسارعة والاصطفا والاخيارية
لا يتحقق مع السهو وبدون الاصرار لانه لا تكليف بترك الذنب مع السهو
والتوبة بمحوا ما قبلها وتثبت الاخلاص والمسارعه للخيرات والاصطفا
والاخيارية لان المعتبر شرعا عاقبة الافعال لا اوايلها فالدليل اخص
من الدعوي ولك عد هذه اللوازم متعدده فيكون مجموع ما ذكر في
المتن ستة ولك جعلهما واحدة لتساويهما في كونهما نفي ممدوح به كما
قررنا فيكون سبعا ثم نبه علي نفي اللوازم باعتبار جميع الوجوه كما
قررنا فقال واللازم في جميع ما ذكر منتفي فالملزوم مثله فتثبت
العصمة وقد تقدم البحث في الكل واليه اشار بقوله وفي قيام بعض
هذه الوجوه دليلا علي مجموع نفي الصغيرة غير الخسة وعلي عدم
عمد الكبيرة نظر اما الصغيرة فلانها مغفورة باجتناب الكباير فلا ظلم علي
صاحبها ولا عذاب ولا شي مما تقدم واما سهو الكبيرة فلانتفا التكليف
في السهو فلا ظلم ولا عذاب ولا غير ذلك ايضا كما تقدم بسطه عند ذكر كل لازم
وانما قال بعض لاحتمال ان يتم بعض الوجوه لوجود الجواب عما اورد عليه
فالمتيقن هو عدم تمام البعض وفي بعض النسخ اسقاط البعض وهو الصواب
وقد رنا قبل قوله الصغيرة مجموع نفي اشارة الي ان بعضها لا يتم في الجميع
وبعضها لا يتم في البعض دون البعض وهو ظاهر ثم نبه علي ما تمسك به
المخالف فقال احتج المخالف وهو من جوز وقوع الكباير عمدا او سهوا
وجوز وقوع الصغاير عمدا بما نقل في القران والحديث من نسبة الذنب
والمعصية اليهم فان ذلك يدل علي الوقوع والوقوع يستلزم الجواز وذلك
كما في قوله تعالى وعصي ادم ربه فغوي وكما ورد في الحديث ان الانبيا
يوم القيامة اذا طولبوا بالشفاعة الكبري يذكرون خطاياهم والخطية

معصية فاذا صح ذلك في بعضهم لزم صحته في الكل لعدم الفرق اتفاقا وبما روي من
توبتهم واستغفارهم كما في قوله تعالى في داود واستغفر ربه وخر راكعا واناب
وقوله حكاية عن نوح والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وكما في قوله تعالى
في حق نبينا عليه الصلاة والسلام واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وكما في
قوله صلي الله عليه وسلم انه ليغان علي قلبي حتي استغفر الله ونحو ذلك لان
الاستغفار لا يكون الا عن ذنب والتوبة ترجع للاستغفار لان المراد الاستغفار
ظاهرا وباطنا وهو لا يكون مع الاصرار والجواب عما ورد واستدل به المخالف
ولكن يحمل عنه اجمالا يتناول جميع ما ورد ونقل من ذلك قسمان ما نقل احادا
وما نقل تواترا اما ما نقل احادا فيتعين رده بترك العمل بمقتضاه اذ تكذيب
الراوي الذي هو من الاحاد اسهل من نسبة المعصية الي الانبيا لان اثبات
ما نقل احادا قدح من الراوي في عرض النبي اذ لم يتيقن كونه من عند الله تعالى
وابطال نقله بتكذيبه يترجح عليه لان فيه حفظ عرض النبي علي ان دليل
العصمة ثبت بالتواتر فهي ارجح من الاحاد فيترجح مقتضاها علي مقتضي
نقل الاحاد واما ما نقل تواترا فيجب حمل ذلك المتواتر من الاحاديث ومن
النصوص القرانية علي السهو اي علي ان تلك المعصية وقعت ممن نسبت
له من الانبيا سهوا او حمله علي ترك الاولي بحال ذلك النبي فسمي ذلك
معصية تغليظا وحثا للنفس ولا ضرر في تلك التسمية اذ قد اشتهر وعلم
ان حسنات الابرار سيات المقربين او حمله علي انه وقع قبل البعثة وليس
ذلك محلا للنزاع اذ البعثة هي التي نقول فيها تلزم العصمة من الكباير مطلقا
ومن الصغاير عمدا او لا او حمله علي نحو ذلك من التاويلات التي تنفي وقوع
ما ذكر من المعاصي منهم وذلك مثل ما قيل في حق ابراهيم حيث قال رب
ارني كيف تحيي الموتي فانه ربما يقال انه تشكك في القدرة علي الاحيا
اذ قيل ان الله تعالى اوحي الي ابراهيم ان عند الله نبيا يتخذه الله تعالى خليلا
وامارته احيا الموتي علي يده فطلب ابراهيم احياها ليختبر هل هو ذلك
النبي او غيره وهذه التاويلات ونحوها تنفي وقوع ما منعناه في حق
الانبيا لعصمتهم منه وتوجب الجمع بين الدليلين والعمل بظاهر الاقوي
المويد باتفاق المحققين من اهل الحق وهو دليل الزكاة والعصمة

واما التفاصيل في ذلك بان تستقصي الوقايع ويذكر لكل جوابها فيطلبها في
التفاسير العرابية وينبغي ان نتعرض لتفصيل في هذا الاجمال لما تعرض اي
المصنفون في هذا المحل عند ذكر من الشبه فنقول من ذلك ما ورد في حق ادم
علي نبينا وعليه الصلاة والسلام هو امران احدهما ما ورد في القران من انه
عصي وغوي وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم
نفسه وعوتب قولا بقوله تعالي الم انهكما عن تلكما الشجرة وفعلا بنزع اللباس
والاخراج من الجنة ثم تاب الله تعالي عليه بعد ذلك واجتباه فان العصيان
والغواية نفس الذنب وكذلك ازلال الشيطان لايكون الا ذنبا ومخالفة
النهي كذلك والاعتراف بالظلم يقتضي وقوع الذنب والا فلا ظلم والعتاب
لمخالفة النهي يستلزم وقوع الذنب وكذا نزع اللباس للمخالفة والاخراج
من الجنة لان ذلك نوع من العقاب ولايكون العقاب الاعن ذنب والتوبة
انما هي عن الذنب فقد تبين ان كل ما ذكر يتمسك به في وقوع الذنب
من ادم علي نبينا وعليه الصلاة والسلام والجواب ان ذلك انما وقع
قبل بعثة ادم الي احد بدليل ان تلك المخالفة وما لزمها وترتبت عليها
انما كانت في الجنة وليس لادم في الجنة امة من ذريته في الجنة يبعث
لها او نقول انما وقع ذلك منه نسيانا لقوله تعالي فنسي ولم نجد له عزما
ويكون العتاب علي عدم التيقظ والاستغفار والاعتراف بالذنب مع وقوع
التوبة تأكيدا في حق ادم لحمله علي اكمل الوجوه نفسه بالاعتراف بالذنب
لما فهم انه لم يرض منه النسيان وان ما هو غير سيئة في حق غيره كالسيئة
في حقه لاعلا حاله فترتب علي ذلك تسمية الواقع ذنبا واستغفاره
وقبول توبته لذلك فان حسنة الابرار سيئة المقربين او نقول انما وقع
منه ذلك بتاويله النهي وظنه انه انما نهي عن عين الشجرة المشار اليها
لاعن جنسها فتناول اخري من جنسها فعد ذلك عليه كالذنب لعدم
الحزم وكمال فهم المراد فعوتب عليه فاستغفر وتيب عليه وقيل ان
ذلك كان عمدا وثانيهما قوله تعالي هو الذي خلقكم من نفس واحدة
وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به
فلما اثقلت دعوا الله ربهما لين اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين

فلما

فلما اتاهما صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما فتعالي الله عما يشركون فان المتبادر
ان ضميري التثنية في الاية للنفس الواحدة وزوجها وهما ادم وحوا اذ لم
يتقدم غيرهما والضمير في قوله له لله تعالي وذلك يقتضي انهما جعلا لله
شركا في الولد الذي اعطاهما ولكن الشرك في الالوهية لم يقع من الانبيا
اجماعا لاقبل النبوة ولابعدها فيحمل علي شرك دون شرك وهو الالتباس
بفعل لم يخلص فيه او وقع التساهل فيه علي وجه ينتهي الي كونه معصية
لاكفرا كنسبة ما لله لغيره غفلة عن مقتضي الحقيقة والادب وهذا هو الذي
تقتضيه قصة ادم وحوا مع ابليس في امر الولد وذلك ان ابليس الملعون
لما اثقلت حوا بان حملها اتاها فقال لها اخشي ان يكون في بطنك
بهيمة لاتشابهك ولاادم فقالت لاادري فلما ازداد حملها وضعفت به
اتاها فقال لها كيف تجدين حالك فقالت له لاادري اذا اخشي ان يكون
ما بي كما قلت فاني لااستطيع القيام فقال لها ارايت ان دعوت الله ان يجعله
مثلك او مثل ادم اتسميه باسمي قالت له نعم فذكرت قول ابليس اللعين
لادم وما خوفها به فجعلت هي وادم يدعوان الله تعالي ان يجعل الحمل صالحا
اي سويا لهي او هو ويقولان لين اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما وضعته
ادميا وهو المعني لهما بكونه صالحا فقالت له ما اسمك وكان اسمه الحارث
فبدله كذبا وقال اسمي عبد الحارث وغرضه ان ينسب ولد ادم اليه بالعبودية
فسمته بعبد الحارث فعتب الله تعالي عليهما في تسمية ولدهما بالعبودية
المنسوبة لغيره الذي هو عدو لهما لانهما ولو لم يقصدا شركا فاتهما الحزم
والقيام بالادب الذي تركه في حكم السيئة اذ حسنة الابرار سيئة المقربين
هذا ما يذكره المفسرون والصحيح عند المحققين منهم ان الخطاب في خلقكم
لقريش والمراد بالنفس الواحدة قصي ومعني جعل الزوج منها انه
جعلها من جنسه اي عربية قرشية واشركا بتسميتهما اولادهما بعبد
مناف وعبد العزي وعبد الدار ونحو ذلك والضمير في يشركون لها ولاعقابهما
وعلي هذا لايحتاج الي الجواب عن الشبهة المتعلقة بالاية بالنسبة لادم
لانه من وقع الاشراك منه غيره ثم لو سلم ان الخطاب في خلقكم لجميع
بني ادم وان المراد بضمايرالتثنية ادم وحوا فالعتاب ليس بالاشراك

الحقيقي ولا بالذي يبلغ الي كونه معصية بل بالتسمية التي ظنا ان لا باس بها
لعدم قيامهما فيهما بحق الحقيقة والادب او بالميل الي وسوسة الشيطان
ولو رجعا عنها الا ان المقرب يعاتب علي ترك الاولي فليس هناك ذنب اصلا
لما قررنا انفا ثم لو سلم ان تلك التسمية وذلك الميلان بلغا الي حد المعصية
فقوله جعلا له شركا علي اسقاط المضاف اي جعل ذريتهما له شركا بدليل
قوله تعالي فتعالي الله عما يشركون وعليه فلا يدخل ادم ثم لا ترد التسمية
وهذا الجواب ينفي التسمية عن الاية ويجمع معه تقدير الاشراك حقيقيا
او نقول علي تقدير كون ما ذكر بلغ حد المعصية لتعلق نهي التحريم به فلعل ذلك
كان قبل النبوة فتبين نفي الاشتباه عن هذه الاية بهذه الاوجه ومن ذلك
ما ورد في شان نوح علي نبينا وعليه الصلاة والسلام وهو قوله تعالي انه
ليس من اهلك بعد حكاية قول نوح ان ابني من اهلي فان ظاهره تكذيب
قول نوح والكذب حرام ويناسبه قوله والا تغفرلي وترحمني اكن من الخاسرين
اذ لا تطلب المغفرة الا عن ذنب وهي بحسب ظاهر التكذيب ذلك الكذب
اذ لم يظهر غيره والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه علي ان الذي ينبغي
ان يعد من الاهل وان كان ولدا هو المتبع في العمل الصالح بدليل قوله انه
عمل غير صالح واما قوله فلا تسئلني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون
من الجاهلين فهو ترفيع لحال نوح وتنبيه له علي ان الاولي بحاله ان
لا تحمله الشفقة علي طلب نجاة الكافر وان كان ولده فهو من اللوم علي ترك
الاولي وعده كالسيئة بالنسبة لرفعة مقامه ولذلك تخضع واستعاذ ان
يسال ما لا يعلم الحكمة في تركه واظهر سؤاله في ذلك معترفا باستحقاق
الخسران ان لم تكن المغفرة اذ الاعتراف باستحقاق الهلاك ادعي للغفران
ما عد ذنبا وقيل ان معني قوله ليس من اهلك انه اجنبي عنك كما ورد
انه ربيبه وعده من اهله فنبه الله تعالي علي انه لا ينبغي ان يعد الاجنبي
من الاهل الا ان يكون صالح العمل كالاهل وحاصل المعني علي التقديرين
ليس من اهلك الناجين لعدم صلاحه ومن ذلك ما ورد في شان ابراهيم
علي نبينا وعليه الصلاة والسلام وهو قوله تعالي حكاية عنه بل فعله
كبيرهم هذا وقوله في النجم هذا ربي وقوله حال نظرته في النجوم

اني

فقد تبين

اني سقيم فان قوله ذلك يوجب الكذب المحرم اذ فعل كبير الاصنام وهو كسر
البواقي لم يقع واخباره عن النجم بالربوبية فهو كفر منفي عن الانبيا اجماعا
وان لم يعتقد وهو الواجب فهو كفر اجماعا كذب واخباره عن نفسه بالسقم مع
انه صحيح اعتذار التوهم كذب ايضا بحسب الظاهر والجواب عن الاول ان
اسناد الكسر الي كبير الاصنام من باب الاسناد الي السبب الحامل علي الفعل
لان الكبير عظموه جدا فكانه هو المقصود بالذات بالعبادة ولذلك حملوا
ما معه صغارا فحمل ذلك ابراهيم علي ان فعل ما فعل لقطع تعظيمه بالعبادة
ولم يكسره هو بل تركه هو مخبرا بانه فعل ليظهر للعبدة عجزه عن الفعل
وانه لو قدر ما ترك معه من يعبد لعلهم ينتبهون فيعلمون ويكفرون بالصنم
وقد يكون المعني ان ذلك الفعل الذي اخبر به عن الصنم الاكبر علي وجه الاشتغا
فيكون التقدير انبغا لهذا الصنم هذا الفعل ان كان كما يقول من انه ينفع ويعبد
فكانه يقول هذا الذي ينبغي ان يكون وهو ان يغضب لعبادة الصغار معه
فيكسرها ويدل علي ذلك قصده تنبيههم علي غلطهم في عبادته لعدم
قدرته علي ما ينبغي له علي زعمهم وعلي هذا فلا كذب في الخبر ايضا لان الكلام
تعريض بغلطهم واستهزائهم لانه اذا اخبر بالفعل الذي ينبغي له وهم يعلمون
انه لم يفعله كان تعريضا بغباوتهم وتنبيها لهم علي انه يجب عليهم الرجوع
عن غلطهم وبكل تقدير فلا كذب واما قوله هذا ربي فقيل ان الكلام علي
وجه الاستفهام الانكاري اي اهذا ربي اي لا ينبغي ان يكون ربي لانه من
الافلين وقيل انه علي وجه الفرض لتبكيت الخصم فكانه يقول نفرض ان
هذا ربي علي زعمكم فيجب ان لا يافل فاذا افل كان من الافلين فليس بربي
واما قوله اني سقيم فقيل انه علي ظاهره لانه كان الحمي تاتيه في ذلك
الوقت وقيل المراد سقم الحزن والاسف علي عبادتهم غير الله تعالي وبكل
تاويل فلا كذب في الخبرين ثم قيل ان هذا كله قبل النبوة فلا يكون
شبهة في ثبوت العصيان بالكذب في حق الانبيا ومن ذلك ما ورد في
شان يعقوب وابنائه يوسف واخوته اما اخوة يوسف فلم تثبت نبوتهم
فلا نتكلف الجواب عما صدر منهم واما يوسف فالوارد الموهم للمعصية
في حقه ثلاثة امور احدها ما ذكرت في التنزيل هم بزليخا وراودته ابسجود

ابويه واخوته وجعل السقاية في رحل اخيه مع النداء علي اخوته انكم لسارقون
لان الهم بالمعصية معصية والرضي بالسجود معصية او كفر وجعل السقاية
مع القول بانهم سارقون خيانة وكذب والجواب العام ان ذلك كان قبل
النبوة والبعثة اذ لم يثبت ان تلك الامور صدرت بعد النبوة والبعثة
وعلي تقدير كون ذلك بعد النبوة والبعثة فيجاب عن الهم بان ليس المراد
منه القصد الي المعصية والتصميم عليها الذي هو معصية بل المراد مجرد
الخطور وميلان النفس بالطبيعة البشرية من غير قصد للمعصية و لا
توطين عليها وليس ذلك الخطور بلا قصد معصية او المراد لولا ان راى برهان
ربه لهم بها فالهم لم يحصل لتوقفه علي عدم الروية للبرهان وقد راه
قيل هو تمثل يعقوب له مع ركضه له حتي خرجت شهوته من بين اظفاره
وقيل غير ذلك او هو من باب المشارفة اي شارف ان يهم لوجود اسبابه
من الخلوة والدعوة ولا يلزم من المشارفة الوقوع وعلي كل حال فليس هنا
هم بمعصية اصلا ولذلك ورد في يوسف من الثنا عليه ما علم في قصته
ويجاب عن السجود لانه كان عندهم بمعني المصافحة والقيام او بمعني الانحنا
للتكرمة او بمعني وضع الجبهة علي الارض وعن جعل السقاية بان ذلك
كان بالاذن والامر فهو مشروع لا خيانة واما النداء انكم لسارقون فهو
من كلام المؤذن من غير اذن من يوسف او هو تورية عن ما كانوا فعلوا به
لانه يجري مجري السرقة في كونه معصية اخفوها واما يعقوب فالوارد
الموهم للمعصية في حقه الافراط في محبة يوسف والحزن مع البكا الطويل
علي فقده فقد يتخيل ان ذلك من الجزع المنهي علي ما قضي الله تعالي
والجواب ان محبة الولد والبكا علي فقده والحزن علي فراقه من الامور
الطبيعية التي لم ينه عنها وانما نهي عن عدم الرضا في القلب بانكار
المقدور او الصياح وضرب الخدود او نحو ذلك واما مجرد البكا والحزن
الطويل فليس بمعصية لاسيما علي من لاح عليه اثار الخير والنبوة فبكي
عليه اسفا وخوفا من موته قبل بلوغ ما يرجي منه اذ البقا والعدم
لا ينضبط للعلم لسعة علم الله تعالي في قدره وقد قيل ان بكاه خوف ان
يموت يوسف في بلاد الكفر بعد ان ثبا فيهم وربما يستقر في قلبه من ذلك

مابنكر

مابنكر وقيل بكاه علي فعل اولاده بيوسف خوف ان يبا قبوا من عند الله وعلي
هذين التاويلين يكون البكا علي امور الدين وبكل تقدير فلا معصية في حق
يعقوب علي نبينا وعليه الصلاة والسلام ومن ذلك ما ورد في شان موسي علي
نبينا وعليه الصلاة والسلام مما يوهم وقوع الذنب وهو امور خمسة احدها
قتل القبطي وتوبته منه وقوله انه من عمل الشيطان ثانيها اذنه للسحرة في
اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون وثالثها القا الالواح ورابعها اخذه براس
اخيه يجره اليه وخامسها قوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اما قتل القبطي فمن
غير عمد لانه اراد دفعه عن ظلمه للاسرائيلي علي ان دفع الظالم جائز بما امكن
ومع ذلك فانما قتله قبل البعثة فلا ايراد ولا شبهة اذ لم يقتل نفسا محرمة
القتل عمدا او قتلها وهو غير مبعوث واما توبته واعترافه انه من عمل الشيطان
فللاشفاق من ان يلام علي امر لا يناسب والاولي تركه وعدم التلبس به
ولو لم يقصد غايته وذلك شان العارفين واما اذنه للسحرة في اظهار
السحر فليس للرضا باظهاره لاكتساب ما يراد عند اربابه حتي يكون ذنبا
بل لاظهار ابطاله اذ لا يمكن الابطال الا بذلك وليس الاذن في اظهار الباطل
لاظهار ابطاله الاطاعة معروفة كالاذن للكافر لاظهار ما يتمسك به
في كفره لابطاله فانه عبادة عظيمة واما القا الالواح فليس للاعراض عنها
واهمال التكليف بها وترك المبادرة لابلاغها حتي يكون ذنبا او كفرا بل لان ما التبس
به بنو اسرائيل اشد فسادا من الاشتغال في الحين بما في الالواح اذ هو مانع من
قبول مضمونها فاراد تقديم ما هو الباطل بالتغليظ والزجر ليتاتي قبول ما فيها
او يكون الالقا لما انه لم يكن فيه فوات شيء وقع منه دهشا وحيرة مما صنعوا
من اتخاذ العجل وغايته ترك المندوب وهو المبادرة للامر بالعمل لان العمل لا يفوت
حينئذ لاجل الغضب كما تترك صلاة النفل الي سكون الغضب المشوش
فليس في ذلك ذنب واما اخذه براس اخيه يجره اليه فقيل انه لم يفعل
ذلك لمجرد قصد اذايته حتي يكون ذنبا بل اراد ضمه اليه ليفحص عن
الواقعة كيف هي ولا يلزم من الاخذ بالراس والجر به قصد الاذاية
ولا وجودها لانها قد تكون علي وجه الرفق ولما خشي هارون ان يعد
ذلك بنو اسرائيل من الاذي فيشمتون به قال لا تاخذ بلحيتي ولا براسي

وقوله يا هارون ما منعك اذ رايتهم ضلوا ان لا تتبعني اي فيما هو من شاني
وهو التغليظ والزجر كما فعلت الان اذ في تركهم هجرهم وتركهم لوم على ترك
هذا الامر الذي يقتضيه الاجتهاد وهو اولى لا لوم على ذنب وقد يكون
ما فعل موسى تاديبا اشفاقا على هارون ان يلام من جانب الله تعالى
على ترك الاولى او باذن من الله تعالى اذ لا دليل على منع تاديب نبي باذن
الله تعالى لنبي اخر على ترك الاولى وان كان في التاديب اذاية ما لانه
على هذا الوجه طاعة فلم تقع معصية من هارون ولا من موسى على هذا لان
موسى يحتمل ان يكون تاديبه بامر الله تعالى وهارون اجتهد فيما فعل واجتهاد
النبي جايز واما قوله للخضر لقد جيت شيا نكرا فالمراد شيا عجيبا او منكرا
في الشرع الظاهر مع نسيانه لما التزم من عدم التعرض له فليس مراده اذاية
الخضر بالانكار مع التزامه التعلم منه ذاكرا لما التزم حتى يكون ذنبا ثم الخضر
على القول بانه نبي لا ذنب فيما فعل لانه باذن الله تعالى ومن ذلك
ما ورد في شان داود على نبينا وعليه الصلاة والسلام وهو قصته
مع اوريا في المراة اذ لم يثبت في حقه مما يوهم الزلة سوى شان تزوج
تلك المراة وما سوى ذلك مما يذكره الحشوية لا اصل له فلا يحتاج الى الجواب
عنه وهذه المراة روي امرها على وجهين احدهما ان اوريا كان يخطب امراة
فخطبها داود عليه السلام فتزوجها لفضلها من داود دون اوريا وثانيهما
انه سال اوريا ان ينزل له عنها بان يطلقها وكان سوال الانزال عن المراة
عادة في شرعه فكان ذلك من داود عليه السلام زلة باعتبار رفعة حاله
اذ كان الاولى به ترك خطبتها حين خطبها اوريا استغنا عنها بتسعة
وتسعين ومعاملة لمن لا يعد رحاله بما يتاذى بها اذ هو حال الانبيا او ترك
سوال طلاقها للاستغنا بها عنها على الوجه الاول او الثاني فليس في الحقيقة
هناك ذنب بل ترك الاولى بحاله فان الاولى به وان جاز ان يخطب ما خطبه
غيره او يسال طلاق ما تحت غيره ان لا يفعل تكرما وايثارا وتعففا ثم
بعث له الملكين وتروا له صورة القصة بالمثال المنسوب لها باذن من
الله تعالى ليفهم العتاب على ما فعل حيث حكم في القصة بان صاحب
التسعة والتسعين ظالم صاحب الواحدة وطار الملكان وهما يقولان

حكم

حكم الرجل على نفسه فعلم انه معاتب على ذلك وانه لم يرض منه لبعد رفعة
حاله عن ذلك فعد فعله زلة فوجل وخر راكعا واستغفر ربه واناب وطال
بكاوه في ذلك هيبة لعتاب الله تعالى ووجلا ان ينال باعظم وشان ان ينكر
من خلص عباده ما لا يناسب حالهم فقد تبين انه لا ذنب هناك بل ترك الاولى
ونزل منزلة الذنب كما تقرر حسنة الابرار سيئة المقربين ثم كلام الملكين لما كان
لتقرير صورة الواقعة بالمثال المفروض فيهما وكان ذلك باذن من الله تعالى
لم يكن فيه ذنب ولا كذب لمخالفته الواقع منهما لان كلاهما تورية عن اللوم على
القصة وكناية عن الواقع لا اخبار بظاهر مضمون الكلام لان كلاهما تورية
عن انفسهما حقيقة وعلى هذا فلا يحتاج الى الجواب بان المتخاصمين لصان
جا للسرقة فلما شعر بهما داود عليه السلام انشا كلاما ينفصلان به
او انهما راعيان لغنم ظلم احدهما الاخر فالكلام على حقيقته على هذا كما اجاب
بذلك بعضهم ومن ذلك ما ورد في شان سليمان عليه السلام مما يوهم الذنب
وهو ثلاثة امور احدها قوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات
الجياد فقال اني احببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب ردوها
علي فطفق مسحا بالسوق والاعناق فانه يوهم اشتغاله بزينة الدنيا
محبة وهي الخيل حتى تركت بسببه صلاة العصر على ما قيل حتى توارت
بالحجاب شمس ذلك اليوم والجواب انا ان حملنا الاية على ان معنى الخيل
عرضت على سليمان عليه السلام فاعجبه لما فيه من نكاية اعدا الدين
حبا شديدا ولذلك قال احببت حب الخير ويعني بالخير نفس الخيل ولم
يقل احببت الخير لانه ابلغ فان تعليق الحب بحب الشي ابلغ من تعليقه
بنفس الشي لان الشي قد يحب ولا يحب حبه كحب الانسان للدنيا وهو
يتمنى ان لا يحبها وقد يحبه ويحب حبه كحبنا الدين وحبنا لحبه وهو
ابلغ من الاول ثم امر بردها له كما عنها فلما توارت بالحجاب عنه بان غابت
عن بصره امر بردها اليه زيادة في التعاهد فطفق يمسح بيده على اعناقها
واسوقها اكراما لها واظهارا لعظم شانها لما فيها من نكاية العدو وعليه
تكون عن في قوله عن ذكر ربي سببية اي احببت الخيل بسبب ذكر
ربي اي بسبب ما فيها من ذكر ربي بالجهاد عليها وطاعته بقتال الاعداء

بمادة ذلك كهي في قولك سقيتها عن ظما اي بسبب ظما اصابها وعليه حملها
بعض المفسرين فلا ايهام في الاية ولا شبهة توهم معصية اذ غاية ما في ذلك
حبه للخيل بسبب ما ينتج بها من ذكر الله تعالي اي عبادته بالجهاد عليها ثم مسح
عليها ورد النظر فيها وذلك كله طاعة لربه واعزاز لدينه وان حملناها
علي انه اشتغل بامر الخيل اعجابا بها للجهاد حتى غابت الشمس ولم يصل العصر
فامر برد الخيل اليه فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي يقطع اعناقها ذبحا
واسوقها عقرا غضبا عليها لما سبي الصلاة بسببها وتصدق بلحومها علي
المساكين اذ كانت حلالا عندهم فليس فيه معصية اصلا لان ترك العبادة
سيانا لا لوم فيه لا سيما ان كان سبب النسيان امر الجهاد فهو في طاعة ربه
علي كل حال فان النبي صلي الله عليه واصحابه قد تركوا صلاة العصر
نسيانا حتى كادت الشمس تغرب شغلا بالجهاد في غزوة الاحزاب الا انه
رد ان الصلاة ام فتغضب عليها اظهارا للندم علي فوات الاهم فتصدق
بلحومها علي الفقرا ليحصل منه التصدق باحب امواله اليه ومما فيهما
قوله تعالي ولقد فتنا سليمان والقينا علي كرسيه جسدا ثم اناب فانه
يوهم ان سليمان عليه السلام وقع في فتنة يحتاج فيها الي الانابة والتوبة
ولا تكون الا عن ذنب والجواب ان المعني بالفتنة وهو الثابت عند المفسرين
احد امرين اما ما وقع له عند حلفه ليطوفن الليلة علي سبعين امراة كلهن
تلد فارسا يجاهد في سبيل الله فنسي ان يقول ان شا الله فلم تحمل منهن
الا واحدة اتت بشق ولد فالقته القابلة علي كرسيه قال النبي صلي
الله عليه وسلم فو الذي نفسي بيده لو قال ان شا الله لجاهدوا في سبيل
الله فرسانا اجمعون فيكون معني الفتنة اعطاه خلاف ما خلف عليه
جازما بكونه ومعلوم ان جزمه لا يكون الا بالوعد بالوحي او البصيرة
بسبب تركه الاستثنا بالمشية وتكون انابته رجوعه الي الله تعالي
بالاستغفار من ترك الاستثنا وعدم اخذه بالحزم في تذكره وعلي هذا
فلا معصية اذ غايته معاتبة بخلاف المعتقد لشبايه الاستثنا الذي
هو اكمل واخذه بعدم الحزم في تذكره وليس ذلك بمعصية لانه يجب
الاستثنا فلا اشكال وان وجب فلا اثم في ترك الواجب سهوا

واما

واما ما وقع له في شان ولد ولد له فخافت الشياطين ان يبقي بعد ابيه فيسلكهم ويعوقون
في التعذيب بالخدمة بعده فعزمت علي قتله او تخبيله فعلم بذلك سليمان
فامر السحاب ان ترفعه الي حيث لا يصلون ليحفظوا منهم وامر الريح ان ترفع
اليه الغذا فلم يرعه الا ان القي ذلك الولد علي كرسيه ميتا فتنبه لكون
ذلك عتابا علي ترك التوكل الساذج وتفويضه امر ولده في نجاته من
الشيطان الي الله تعالي فالفتنة مقابلته بموت الولد مع ما احتاط في
نجاته وليس في ذلك سوي تركه الاولي وهو التوكل الساذج وانما
قلنا الساذج لان الاحتياط لا ينافي التوكل القلبي ولما فهم انه اولي به
عند الله تعالي في امر الولد وانه لم يرض منه ذلك الاحتياط اشفق فاناب
واستغفر وعلي هذا ايضا لا ذنب اذ غاية ما في ذلك ترك الاولي كما ذكرنا
واما ما يرويه الحشوية من انه عليه السلام اعلم بملك من ملوك الكفرة
في جزيرة فغزاه وقتله وله بنت بارعة الجمال فاعجبته واتخذها
لفراشه وكانت لا يرقي لها دمع من الاسف علي ابيها فلمحبته لها
حبا شديدا امر الجن ان يصوروا لها صورة ابيها علي اكمل الهيات لباسا
ومكانا لتانس به ويسكن بذلك حزنها وصورته اسفها فصورته الجن كما
امر فكانت تاتيه هي وولايدها فيسجد ونه كما يسجدون للاصنام
فصار ذلك عبادة صنم في داره فعتبه الله علي التصوير وعبادة الوثن
في داره فسلط الشياطين علي اخذ خاتم ملكه حين نزعه ليتوضا فاخذه
الشيطان وجلس علي كرسي سليمان وهو المراد بقوله والقينا علي كرسيه
جسدا فمال كل شي مما يملك سليمان الي ذلك الشيطان وانكر اهل المملكة
سليمان بجري تصرف الشيطان في كل ما يملك الا نساءه ونفسه ثم لما استغفر
سليمان وتاب اليه رد اليه الخاتم والملك فلا اصل له حتى يحتاج الي الجواب
عنه وبتقدير صحته فلا ذنب ايضا لان التماثيل تجوز في شريعته والوثن
عبد بلا علم منه ومعاتبة الله تعالي له لا جرم فيها اذ له اذ يعاتب الخلص
من عباده علي الواقع في ساحتهم ولو لم يعلموا وعلي ترك الاولي ومما فيهما
قوله تعالي حكاية عنه وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه ربما يتخيل
منه دلالته علي حسد الغير وعدم ارادة ان يحصل الخير للغير كما فهمه الحجاج

الملعون فقال ما قال والجواب ان سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام
لم يطلب ذلك الملك حاسد الغيره ولا مريد ان لا يكون الخير واصلا الى غيره بل
لما كان اهل زمانه يتفاخرون في الملك والجاه وكانت معجزات الانبيا من جنس
ما يتناضل فيه اهل زمانهم طلب ذلك الملك ليكون معجزة له وهو اوفق لحاله
ايضا اذ هو من بيت الملك والجاه والنبوة ومن المعلوم انه لا يتم كونه معجزة
الا بعجز ما سواه عن التوصل اليه بمنزلة ما لو قال نبي من الانبيا اللهم اعطني من
جنس ما يفتخر به اهل زماني ما لا يوتى احد بمثله بعد اتصالي به وظهوره
على يدي وعلى هذا يكون المراد بقوله لا ينبغي لاحد من بعدي انه لما علم ان الانبيا
لا يتحدى احد منهم بالملك لعدم مناسبته لاهل زمانهم طلبا ملكا لا يصل اليه
غير الانبيا ممن بعده كما لا غرض للانبيا فيه فلا يكون لهم وصول اليه سوا
كان من اهل زمانه او من غيرهم سوا كان مريدا المعارضة او لا لان ذلك
او فرى في نقاش نبوته واعجازها والاقرار بها من كل احد وبيان كونه لا حسد
فيه ان غير الانبيا منهم من يريد المعارضه بالملك والتحدي به ومن
لا يريد ذلك اما من يريد فظاهر ان طلب ان لا يصل اليه الملك ليس حسدا
بل ابطالا لباطله واخمادا لسائره واما من لا يريد فيكون طلب ان لا يصل
اليه مثل ذلك الملك شفقة عليه لان غير النبي لا يومن عليه من عدم
قيامه بحق طاعة الله في الملك وهذا من نهاية البيان في نفي الحسد في
الوجهين معا والثاني منهما اهم لتوهم من لا يريد المعارضة من الانبيا
وغيرهم اما الانبيا فلفرض انهم لا يتحدون بالملك ولا يمتنع علمه بذلك فلا
حاجة في حقهم لذلك الملك فلا يتصفون به واما غير الانبيا فلخوف ان
لا يقوم بحق العبادة معه وايضا يجوز ان يكون المعنى ان ما تعلم من الملك
يا رب انه لا يصل اليه احد غيري وانه لا ينبغي لمن سواي ان يكون له في
علمك فاعطه لي ويكون الغرض من ذلك اظهار امكان المحافظة مع الملك
العظيم فلا حسد على هذا الوجه ايضا لان الحسد ارادة زوال النعمة عمن
حصلت له او ارادة ان لا تحصل له مع امكانها واما ما علم انه لا يحصل
للغير في نفس الامر فيجوز طلبه واذا طلب قيل في طلبه يا رب الامر
الفلاني الذي لا ينبغي لغيري في علمك اعطنيه ولا حسد في طلبه على هذا

الوجه

الوجه فان في الجنة منزلة علم نبينا صلى الله عليه وسلم انها لا تكون الا
لعبد واحد ورجا ان يكون هو ذلك العبد فامر بطلبها ما له اذ لا تنبغي لغيره
فلو قال مثلا عبارة عن هذا المعنى اعطني في الجنة منزلة لا تنبغي لغيري
صحت العبارة عن هذا المعنى ولم يكن فيهما دلالة على حسد الغير ولا عدم
ارادة الخير لذلك الغير وقيل اراد بالملك ملكا لا يورث عنه وهو الدين
لا الدنيوي الذي جرت العادة بوراثة الناس له وقيل اراد ملكا لا اسلبه
في حياتي كما وقع ذلك على ما رقمه الحشوية مرة من زمانه فقوله
لا ينبغي لاحد من بعدي على هذا المعنى لا ينبغي لجل الناس وهو القناعة
فقوله على هذا الاحد عام مخصوص بالجل وعلى ارادة الجل يتوجه ما قيل
من انه انما طلب من الله تعالى اذ لا ينيله غيره لكونه عظيما فخاف اذ لا يقوم
الناس بالمحافظة معه على الدين كما نبهنا عليه انفا ولكن على هذا يكون
غير الانبيا اذ لا يخاف عليهم من ذلك ومن ذلك ما ورد في شان يونس
على نبينا وعليه الصلاة والسلام مما يوهم وقوع الذنب منه وهو
قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى
في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين فان الاقرار بالظلم
يدل على وقوع الذنب والجواب ان المغاضبة انما كانت منه مع الكفار
لما قاسى من شدة عنادهم وغير ذلك مما يحكى لا اصل له وليس فيها
الا ترك الصبر معهم وترك الصبر حاصل بمفارقتهم والذهاب على ملازمة
الدعوة لهم بلا اذن وذلك خلاف الاولى بحاله لا ذنب واقراره بالظلم
لعده ترك الصبر معهم والذهاب عنهم ذنبا لما عوتب عليه بالقائه في
البحر كما علم ان الانبيا يعاتبون على ترك الاولى كما يعاتب غيرهم على
الذنب فاستعظاما لما صدر منه حيا من الله تعالى اوجب له عد نفسه
من الظالمين وقوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت ليس المراد منه لا تكن
كهو في ارتكاب ذنب بل المراد لا تكن كهو في عدم الصبر على عناد الكفرة
واما قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه فلا يحمل على معنى ظن نفي القدرة
على ما وقع به اذ هو كفر مجمع على نفيه عن الانبيا بل يجب تاويله اما
بظن ان لا نضيق عليه بما وقع له كما في قوله تعالى يبسط الرزق لمن

يشاو بقدر اي يضيق واما نظن انه لايجري في قدرنا ما وقع له من القاءه في
البحر والتقام الحوت له وبالجملة فليس في قصته علي هذا ذنب ولا كفر وهو
ظاهر ومن ذلك ما ورد في شان نبينا صلي الله عليه وسلم مما يوهم الذنب
وهو با مور منها ذكر مغفرة الذنب مسنوبا اليه امرا واخبارا وذكر التوبة
مثل قوله تعالي واستغفر لذنبك وقوله تعالي ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك وقوله تعالي لقد تاب الله علي النبي لان اصل الاستغفار ان يكون
عن ذنب وتوبة الله تعالي علي عبده هي الاحسان اليه بقبول توبته
عن ذنب وجوابه ان الذنب في حق الانبيا يراد به خلاف الاولي وعليه
محمل مثل ما ذكر اذ حسنة الابرار سيئة المقربين ويقرب مما ذكر قوله تعالي
ووضعنا عنك وزرك لان اصل الوزر الذنب فاما ان اريد بالوضع قبول
التوبة عن الوزر ويراد بالوزر خلاف الاولي كما تقدم لانه ذنب في حق
الكبرا والاصفيا لاسيما سيد الاصفيا واما ان اريد بالوزر ما يثقل عليه
ويغمه من جهله بالشرايع الجهلية وعدم علمه بكيفية العمل المقبول
او ما يغمه ويستغمه علي وجوده من انتشار الكفر وقوته وضعف
الاسلام وعدم التمكن من قهر اهل الجحود واستغما فهم للمومنين
ووضعه باعزاز الدين بالجهاد واذلال العاجزين اهل العناد ويناسبه
قوله تعالي ورفعنا لك ذكرك ومنها نسبة الضلال اليه والهداية
بعده كما في قوله تعالي ووجدك ضالا فهدي لان الضلال هو الخروج
عن الطريق والهداية بعده رد الضال للطريق فان كان الطريق ايمانا
كان الضلال عنه كفرا وهذا منتفي عن الانبيا اتفاقا وان كان طاعة عملية
كان الضلال معصية وجوابه ان المراد في حقه صلي الله عليه وسلم
فقدان الشرايع وعدم العلم بكيفية العبادة البدنية وسمي ذلك
ضلالا لانه لما كان هو فقدان الطريق الموصل الي الثواب اشترك
صاحبه مع الضلال الذي هو الخارج عن الطريق الموجود في عدم
التلبس بالطريق وهذا الجواب يناسب القول بانه صلي الله عليه
وسلم لم يكن متعبدا بشريعة ما قبل النبوة وهو الاقرب لان ذلك
انما يكون عادة بتعليم تلك الشريعة والنبي صلي الله عليه وسلم لم

بكن

بكن بحا العالم لم قبل النبوة وقيل المراد ضلاله عن الطريق المحسوس في صباه
وكان ذلك في بعض شعاب مكة فرده ابوجهل الي عبد المطلب وقيل كان ذلك
في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبكل تقدير فليس هناك ضلال بمعني
العصيان كيف وقد قال تعالي ما ضل صاحبكم وما غوي اذ المراد ما ضل
بعد النبوة وفي امور الدين فيجب حمل ووجدك ضالا علي ما قبل النبوة جمعا
بين الدليلين ومنها عتابه علي ترك امر او فعل شي اما مع ما ذكر عفوا وذكر
محفوف او دون ذلك فان المتبادر ان العتاب انما يكون عن ذنب وذلك
مثل قوله تعالي عفي الله عنك لم اذنت لهم حتي يتبين لك الذين صدقوا
وتعلم الكاذبين وقوله تعالي ما كان لنبي ان يكون له اسري الي قوله
تعالي لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقوله
تعالي لم تحرم ما احل الله لك وقوله تعالي عبس وتولي ان جاءه الاعمي
وقوله تعالي وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشي الناس والله احق
ان تخشاه وجوابه انه عتاب علي ترك الاولي لا علي العصيان فالاول
لوم علي الاذن للمعتذرين من المنافقين في التخلف عن الغزو معه
وكان باجتهاد منه صلي الله عليه وسلم اذ راي ان خروجهم لا خير فيه
كما قال تعالي لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولكن لما اذن بدون اذن
خاص من الله تعالي وناسب ان لا ياذن حتي يتبين حالهم من الصدق
او الكذب في العذر ليظهر بذلك فضيحة النفاق كان الاولي تركه
فليم علي ذلك ملوم معه بالملاطفة في الخطاب بقوله عفا الله عنك
اذ هو كما قيل اصلحك الله لم تفعل كذا وفيه مع ذلك تعليم الامة ان
لا يخاطبوا النبي الاكرم الا مع رعاية التعظيم والتكريم والثاني لوم علي
رضاه باختيار الصحابة فدا الاساري وان كان في ذلك مساعدة منه
لاصحابه ولكن كان الاولي قتل الاساري لارهاب الكفرة وتضعيفهم
وذلك الرضي ليس معصية لانه عن اجتهاد الا ان خلافه اولي لاذلال
الكفرة بالقتل والثالث لوم علي تحريم جاريته مارية ابتغاء مرضات
ازواجه وكان الاولي اذ كانت له وانضافت اليه ان لا يحرمها احسانا
اليها ووفيا ما بحقها والرابع لوم علي الاقبال علي بعض كبرا قريش

لعله يسلم واعراضه في تلك الساعة عن السيد ابن ام مكتوم اذ رأى ذلك
اجتهادا منه صلى الله عليه وسلم ان ذلك لا يضره واسلام ذلك القرشي
تترتب عليه فيما يظن ثمرات دينية وكان الاولى الاقبال على المساكين
المومنين وعدم المبالاة بمن لم يظهر منه ميل لمحبة الدين وان رجي اسلامه
اذ لا اله لكنه فليس في كل ذلك ذنب هو معصية بل ترك الاولى
عند الله تعالى فليم على تركه وان كان الترك بالاجتهاد لان الله اذ يلوم
الخلص من عباده على ما هو الاولى على ما ذكرنا فيما تقدم كما يلوم
العاصين على الذنب والخامس لوم على اخفا العزيمة على تزوج زينب
مطلقة زيد اياها وقاية لطعن المنافقين ولا خفا ان ذلك اخفا
لامر دنيوي لا لاقتضا الاجتهاد اخفاءه لعارض وقاية الطعن من العدو
حتى يكون على وجه يبعد به عن الطعن فليس من المعصية في شي الا
انه خلاف الاولى عند الله تعالى لان اعتبار امر المنافق مما ينبغي
تركه في امر شرع لحكمة ظهور حلية ازواج المتبنين كزيد اذ فيه
عدم المبالاة في امر الدين بالكافر مع انه سيظهر فليس هناك
الا خلاف ترك الاولى ومنها ما روي انه صلى الله عليه وسلم
لما اشتد توحده في الفترة عن دينه تمنى ان يأتيه من الله تعالى
ما يقربهم لدينه ويستميل به قلوبهم لاتباعه فانزل الله تعالى عليه
سورة النجم فلما كان في تلاوتها قرا بعد قوله تعالى افرايتم اللات
والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمع ذلك المزيد قريش فرحوا وقالوا ذكر الهتنا باحسن
الذكر فاتاه جبريل مسا فقال له تلوت على الناس ما لم امله عليك
فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك حزنا شديدا وخاف من
الله تعالى خوفا عظيما فنزل قوله تعالى تسلية له وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته
فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي اذ اقرا القى الشيطان في قراءته
شيئا مما لم ينزل فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يبين بطلانه وانه
ليس مما نزل ووجه الايهام من هذه الاية ان لفظ الغرانيق قد

يطلق

يطلق على الاصنام فيوهم انه صلى الله عليه وسلم تكلم بمدحها وهو كفر ومن كون
ما ذكر يوهم الكفر المنزه عنه الانبيا اجماعا سهل الجواب عنه لوجوب تاويله
لاستحالة ما يوهمه ظاهره على ما فهم المشركون فنقول في الجواب عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يقرا تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى وانما تكلم الشيطان بذلك حاكيا نغمة النبي صلى الله عليه وسلم
في اثنا القراة عند تلاوته قوله افرايتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى كما دل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الى اخر الاية
بنا على ان المراد بالامنية القراة كما ذكرنا ففهم المشركون ان ذلك من قراة
النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا مدح الهتنا وعلى هذا انما ورد من
ان جبريل اتاه فقال له قرات ما لم امل عليك من انترات الورحين وقيل
قرا تلك الغرانيق الخ واراد بالغرانيق الملايكة وكان هذا قرانا نسخ
وعليه فقوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الى اخر الاية
يحمل التمني فيه على تمني القلب والقا الشيطان في امنيته تذكيره ما لا
يليق بحاله ونسخه عبداية النبي الى الاعراض عن وساوسه او يحمل
على القراة ويراد بالقا الشيطان ايهام الكفرة ان الهتهم هي المذكورة
وتزيينه لهم ذلك قيل ويحتمل ان يكون قرا ما ذكر واراد بالغرانيق
الاصنام الا ان الكلام وارد على الاستفهام الانكاري بحذف الهمزة
فكانه قيل اتكون تلك الاصنام المحتقرة التي لا تنفع ولا تضر بحيث
ترجى منها الشفاعة هذا ما لا ينتحله احد فقد تبين ان لا معصية
يقتضيها ما ذكر وتبين وجه التفصي عن اشكال ظاهره ومنها
ما فيه امر بشي او نهي عن مذموم او تعليق العقوبة على اشراك
او امر بسوال الكتاب ان شك فيما نزل ونحو ذلك كقوله تعالى
يا ايها النبي اتق الله وقوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم وقوله
فلا تكونن من الممترين وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك
وقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين
يقرون الكتاب من قبلك فان الامر بالشي ربما يشعر بعدم حصوله

والنهي عن الشي ربما يشعر بان المنهي بصدد ان يقع منه المنهي عنه او وقع منه
والخطاب لاحد بتعليق العقوبة علي اشراكه قد يشعر بان المخاطب بصدد
حول ذلك الاشراك وامره بالسوال ان شك قد يقتضي الكون بصدد
الشك وكل ذلك ينا في حال النبوة لانه اما معصية او قرب من الكفر
وهو معصية وجوابه ان الامر بالشي لا يقتضي كونه حال الامر
متروكا لاحتمال رجوع الامر الي ادامته فالامر بالتقوي لا يقتضي
وجودها حال الامر ويصح ان يكون المراد بالتقوي المامور بها
الزيادة في ترقي مراتبها فيكون امرا بكمال ولا يوجب حينيذ استحصال
بعد الامر كون المامور في معصية قبل الامر وكذا النهي عن الشي
لا يقتضي التلبس بالمنهي عنه وهو ظاهر وكذا لا يقتضي العزم عليه
لانه قد يكون تنبيها وتعليما لحكم المنهي عنه وقد يراد بالنهي غير المنهي
كما يخاطب الوزير بنهي والمراد اتباعه فليس في النهي وجود معصية
وكذا التعليق العقوبة علي الشرط لا يفيد حصول ذلك الشرط فلا يقتضي
قوله لين اشركت حصول ذلك الاشراك ولا القرب منه بالمعاصي او
العزم ولا قوله فان كنت في شك مما انزلنا حصول الشك ولا القرب
منه بالمعاصي والاعتقاد الضعيف لان الخطاب بمثل ذلك قد يكون
تنبيها واعلاما بما يترتب علي الشرطات لو كان ليشتد الاحتراز منه
وقد يكون بمثل ذلك تعريضا بالغير كما يقال للحبيب الذي يعلم انه
لا يفعل شيا تعريضا بالعدو لين فعلت هذا الشي لتزين مني ويقال
لمن لا يشك في الشي ان شككت فاسيلني تعريضا بمن هو شاك او كالشاك
لشك فليس في ذلك وقوع في المعصية ولا اشكال في ذلك وبالجملة
فمسالة جواز عدم الصغيرة علي الانبيا لما كانت ليست مما ينفر عن الاتباع
ولا مما يوجب عقوبة الانبيا ولا قاطع بنفيها عنهم ولا مصحح لثبوتها
كانت كما قال في الشرع معرضة للاجتهاد فاختلفت فيها الاراء والله
الهادي بمنه خاتمة النبوة مشروطة بالذكورة فالانثى
لا تتصف بالنبوة المشتملة علي الرسالة اتفاقا ولا بالمجردة عن الرسالة
علي ظاهر كلام المص خلافا لمن جوز كون الانثي نبية غير مرسلة لاحد

وادعي وقوع ذلك كما قيل في مريم وغيرها وانما لم تتصف بها لانفة النفوس
غالبا عن اتباعها ولعدم صلاحها لمباشرة الرجال في التبليغ **و** مشروطة
بكمال العقل فالمعتوه لا يكون نبيا لان ذلك مخل بحكمة الرسالة وهي وجود
داعية الاتباع اذ لا ترضي النفوس باتباع المعلوم بالعته **و** مشروطة
بقوة الراي فضعيفه الذي لا يستقل في امر من الامور برايه بل يحتاج الي راي
غيره انما لا يكون نبيا لنفرة النفوس عن اتباع من هو كذلك ولذلك ان تجعل
هذا الشرط الثالث تاكيدا لما قبله لان كمال العقل يستلزم الاصابة في
الاراء غالبا **و** مشروط ايضا **بالسلامة عن باقي المنفرات** غير ما ذكر
كدناة الابا اي خساسة اقدارهم بالافعال السئة والقبايح المعيبة كالاشتهار
بالسرقة والكذب والغش والخديعة **وكعهر** اي زنا **الامهات** فيجب ان يكون
ابا الانبيا معلومين بشرف القدر وعلو الهمة عن الرذايل وامهاتهم اطهر
نسا العالمين وابعدهن عن مثل الزنا والرذايل لان النفوس تنفر عن اتباع
ردي الابا والامهات وانما قررنا باقي المنفرات غير ما ذكر ليكون هذا
المعطوف مغايرا لما قبله والا كان من عطف العام عن الخاص لان ما احترز
منه بما قبله مما ينفر كما قررنا **وكالفظاظة** وهي غلظة في الطبع وشدة
فيه **و**كذلك كل عيب منفر مما سوي ذلك **كالبرص والجذام والحرف الدنية**
كالحجامة **و**كذلك كل **ما يخل بكمال المروة** كالاكل علي الطريق **و** يخل **بحكم
البعثة** التي مرجعها الي اد الشرايع وقبول الامة كاجتماع العمي والبكم والصمم
ونحو ذلك كالبذا اللساني والتكلم بالسفه فان ذلك ونحوه يخل بداعية
قبول الشرايع وتلقي الامة اياها من الرسول ويجمع هذه الامور تنفير
القلوب عن الاتباع واستنكاف النفوس عن الاذعان للطاعة فكل ما يقتضي
ذلك فهو مشروط النفي عن النبوة وماخذ الاشتراط عند المعتزلة ان
ما يخل بتعظيم النبي وينفر عن اتباعه فهو قبيح لاخلاله بحكمة البعثة
وهي قبول الشرايع عند ادايها والقبيح محال وماخذه عند اهل السنة
رعاية الله تعالي لهم ذلك بالفضل والامتنان كما ثبت بالنصوص المتواترة
في اوصاف الانبيا والاستقرا لاحوالهم المتنزهة عن ذلك الثابت بالنقل
الصحيح وقد ورد **في الحديث ان عدد الانبيا ماية واربعة وعشرون الفا**

وعدد الرسل منهم ثلاث مائة وثلاثة عشر فقد اسند الي ابي ذر الغفاري
رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله كم عدد الانبيا فاجابه صلي الله
عليه وسلم بالعدد المذكور قال فقلت وكم الرسل فاجابه بما ذكر من الرسل
لكن قال بعض العلما الاولي ترك التنصيص علي حصر عددهم فيما ذكر لانه علي
تقدير ثبوت الحصر في العدد المذكور بخبر الاحاد لثبوت شروط القبول فيه
نهاية ما يفيده خبر الاحاد الظن والظن يبقي معه احتمال ان يكون الامر
علي خلاف المظنون في نفس الامر فربما يفضي ذلك الحصر حيث كان بخبر
الاحاد الذي يبقي معه احتمال الخلاف الي اثبات النبوة حيث ليست
ثابتة اذ بتقدير ثبوت ما احتمل وهو كونهم اقل من العدد المذكور يلزم
دخول من ليس بنبي في الانبيا فقد ثبتت النبوة علي هذا التقدير حيث
لم تثبت اي في شخص ليست النبوة ثابتة له وذلك مما لا ينبغي وان كان
الذي اثبت له لم يسم وربما يفضي الي نفيها حيث انها ثابتة اذ بتقدير
ثبوت ما احتمل وهو كونهم اكثر من العدد المذكور يلزم خروج من هو
نبي عن العدد المذكور فقد نفيت عن الخارج عن العدد المذكور
وذلك معني قوله نفيها حيث ان والحاصل ان الحصر في العدد
المذكور بحيث لا يزيدون عليه ولا ينقصون عنه هو المظنون بخبر
الاحاد ويبقي مع ذلك وهو ظاهر وكذا ما لا يقتضي الجزم عليه لانه
قد يكون شيما وتعليما الحكم المبني عنه وتدبيرا دبا لبني غير المنهب
كما احتمال ان يكون ما في نفس الامر علي خلاف ذلك والخلاف
يحصل باحد وجهين اما بان ينقصوا عن العدد المذكور فيلزم ادخال
من ليس من الانبيا فيهم وهو معني قوله يفضي الي ثبوتها حيث ليس
وقد تقدم بيانه واما بان يزيد فيلزم خروج من هو نبي عنهم وهو
معني قوله نفيها حيث ان وذلك ظاهر الا انه لا يخفي ان قول القايل
لا يزيد نبي علي هذا العدد في ظني وهو مقتضي الحديث المذكور
اخبار عن الظن الذي معه الاحتمال وهو صدق وليس فيه تادية
لا ثبات حيث لا ولا نفي حيث ان الا علي وجه الظن وهو صحيح وانما يضر
احدهما اذا كان جزما فتامله والله الموفق اعلم والحصر فيما ذكر ابن

ربما

ربما يخالف قوله تعالي منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك لدلالتها علي ان من الانبيا من لم يذكر له صلي الله عليه وسلم ولم يعلم
به وانما قلنا ربما يخالفه ولم يجزم بالمخالفة لاحتمال ان يراد من قص اولم يقص
في القران وانما قال الاولي ترك التنصيص العظيم ولا ينافي علمه صلي الله
عليه وسلم بازيد اذ لا ينحصر علمه فيما ذكر في القران وانما قال الاولي ترك
التنصيص مع ان الذي علل به يقتضي المنع لان اثبات النبوة ليس ممنوع كنفيها
حيث ان لما ظهر من ان الحصر المظنون اقرب الي الثبوت دون احتمال الخلاف فلم
يجزم بوقوع الممنوع في نفس الامر وقد تقدم البحث فيه وان ذلك لا يضر والله اعلم
البحث السابع فيما يتعلق بالملايكة الملايكة عند جمهور المسلمين
عباد مكرمون بالسعادة والحفظ من موجبات العقاب الاخروي ومن
اكرامهم انهم يواظبون ابد يدومون علي الطاعة والعبادة انا الليل واطراف
النهار كما قال تعالي يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يومرون ومما خصوا به دون الادميين انهم يظهرون في صور
مختلفة ويتطورون في اطوار متباينة وذلك بان تكتسي اجسامهم باعراض
واوضاع مخصوصة تارة وباعراض مخصوصة اخري تارة اخري ثم كذلك
اذ لا يمتنع في حق القدرة الازلية اقدارهم علي ذلك وقد صح النقل بذلك
كما ورد ان جبريل عليه السلام كان ياتيه في صورة دحية الكلبي تارة
وفي غيرها اخري فيجب اعتقاده لامكانه ومما خصوا به ايضا واكرموا به
انهم يتمكنون من افعال شاقة كحمل ثمانية منهم العرش العظيم وحمل واحد
منهم الارض وما فيها وقلع واحد منهم هذه الجبال وقد رفع واحد منهم وهو
جبريل علي رفع المدن الي السما واهلاك اقوام بصيحة واحدة وقد ورد
السمع الصحيح بذلك مع امكانه فوجب اعتقاده ومذهب اهل الحق انهم
موصوفون بما ذكر مع كونهم اجساما ذوات اعراض تليق بهم لا انهم مجردون
من الجسمية والعرضية كما يقول الفلاسفة وكونهم احيا حياة يقبلون
معها الموت كغيرهم وليست حياتهم قديمة حتي لا تقبل الموت علي ما اقتضاه
المذهب الفيلسوفي ومذهب اهل الحق ايضا انهم لا يوصفون بذكورة
ولا بانوثة اذ لا يتوالدون كالجن والانس حتي يكون فيهم الذكور والاناث

بل يعلمهم الله تعالى من حيث شا كاشا كما ورد السمع بذلك مع امكانه فوجب
اعتقاده **واختلفت الامة** بعد اتفاق المعتبرين منهم على ما تقدم في امرين
اخرين **في عصمتهم** فمنهم من قال هم معصومون عن المعصية كما ان الانبيا
كذلك ومنهم من قال بجواز وقوع المعصية منهم **وفي فضلهم على الانبيا**
فمنهم من قال الانبيا افضل من الملايكة ومنهم من قال الملايكة افضل
وكل تمسك في المقامين بدليل واعني بالمقامين عصمتهم وفضلهم على الانبيا
الان ما تمسك به كل لا يفيد القطع فاشار الى ما تمسك به كل فريق في المقامين
فقال **تمسك القايلون بوجوب العصمة في حق الملايكة بمثل قوله**
تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون
فانه يدل على نفي الاستكبار عنهم وثبوت الخوف منهم لله تعالى وانهم
يمتثلون الامر ولا شك ان نفي الاستكبار والخوف على الدوام من موانع
المعصية ومن موجبات الطاعة وامتثال الامر على الدوام مضاد للمعصية
وظاهره عموم الملايكة وجميع الاوقات فيفيد عصمة الجميع ولما كانت دلالة
العام على جميع الافراد وجميع الاوقات ظنية لم يفد الدليل الا الظن دون
القطع والظن كاف في المتنازع اذ ليس هذا المطلب مما يطلب فيه اليقين
كالعقايد الاصلية وكذا بمثل قوله تعالى **يسبحون الليل والنهار لا يفترون**
فانه يدل وهو عام على دوام تسبيحهم وهو شغل بطاعة مخصوصة دايما
وذلك من موانع المعصية فوصفهم بذلك يقتضي العصمة من المعصية ودلالة
هذا النص ايضا ظنية لانه عام يحتمل التخصيص باخراج بعض الافراد
والاوقات وكذا قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم الى قوله وهم من خشيته
مشفقون فان الاكرام وعدم السبقية بالقول يدل الاول منهما على الكرامة
الدينية وهي تمانع المعصية والثاني على التادب مع الله تعالى وهو
ينافيها ايضا والخشية تضاد المعصية والظاهر من الكل عموم الاوقات والافراد
فيقتضي ذلك وجوب العصمة الا ان ذلك بالظن القوي الكافي المطلوب
وان احتملت العمومات التخصيص ولما كان ما ذكر وامثاله انما يفيد الظن
القوي كما ذكرنا قلنا فيما تقدم ان ادلة المتمسكين لا تفيد القطع وتمسك

المخالفون

المخالفون في عصمة الملايكة وهم المجوزون لوقوع المعاصي منهم حتى الكباير
ان ابليس اللعين **مع** تقرر **كونه من الملايكة** بدليل دخوله في امر الملايكة
بالسجود كما دل على الامر قوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا
والدليل على دخوله استثناوه بالعصيان في قوله فسجدوا الا ابليس وفي
قوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس ولدخوله في المامورين من
الملايكة بالسجود عوتب بترك السجود كما قال تعالى قال يا ابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك واحتمال ان يكون مامورا بامر خاص خلاف الظاهر
وبنا فيه استثناوه منهم **ابى واستكبر** بمعنى ان ابليس ابى واستكبر وهو من
الملايكة لما تقدم والاباية نفس العصيان وكذا الاستكبار الذي هو سبب الاباية
فدل ذلك على ان الملايكة غير معصومين من المعاصي لصدورها من واحد
منهم وعصمة افراد الجنس تنافي ذلك **وتمسك** المخالفون ايضا **بان قول الملايكة**
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
يتضمن ثلاثة امور كلها معاصي احدها ان نسبة الفساد الى ادم وذريته
الذين اخبر الله تعالى انه يجعلهم خليفة في الارض **اغتياب** منهم لتلك **الخليفة**
لذكرهم الخليفة بسوء مع انه رجم بالغيب اذ لا يدرون هل يكون كذلك اولا
والدليل على رجمهم بالغيب قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون فانه يدل على
ان ما ظنوا ليس كذلك **وثانيها استبعادهم لفعل الله تعالى** حيث قالوا
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما لانه استفهام استبعاد كانهم يقولون
كيف يصدر هذا منك يا رب مع حكمتك ورعايتك لفوايد الايجاد هذا بعيد
في حكمتك حتى ان هذا الاستبعاد يكاد ان يكون انكارا بل هو انكار لانه
بمعنى لا ينبغي ان يصدر هذا منك فان لم يكن كفرا فهو معصية لا محالة بل
المتبادر انه كفر ما دام انكارا على ظاهره اذ الانكار على الحكيم نسبة لنفي
الحكمة وهو كفر **وثالثها اعجاب بانفسهم** ولذلك زكوها بقولهم ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك اي نحن ازكى واولى ممن تجعله خليفة بتسبيحنا وتقديسنا
وتمسكوا ايضا بان هاروت وماروت وهما من الملايكة كانا ببابل كما قيل
يعلمان السحر ويباشرانه وهو ان لم يكن كفرا فمن الكباير وورد انهما
يعذبان لارتكابهما السحر ومباشرتهما له وما لزم فردين من الجنس لا يمتنع

في غيرهما من افراد الجنس وهو ظاهر **والجواب** عن الدليل الاول وهو عصيان
ابليس مع كونه من الملايكة انا لا نسلم **ان ابليس** كان من الملايكة بل هو **من الجن**
لما ورد ان الجن كانوا في الارض فاكثروا فيها الفساد فبعث الملايكة واهلكت
ما اسكن منهم واسر وا ابليس منهم **وانما عد من الملايكة** حين ادخل في
الخطاب للملايكة واستثني منهم **تغليبا** للفظ الملايكة حيث اطلق على افراد
كثيرة واحد منهم ليس من موضوعه وسبب التغليب كونه واحدا مغمورا بينهم
كهم في الاختلاط معهم وفي تعبده معهم في السما والتغليب باد خال ما ليس
مدلولا للفظ في مدلوله وارد في كلام العرب كثيرا الاسباب منها كثرة مدلول
اللفظ مع جريان غير مدلوله مجرى المدلول في امر من الامور ومنه وكانت
من القانتين واذا كان من الجن فعصيانه لا يستلزم جواز عصيان الملايكة
ومن الدليل على انه من الجن قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه
ولا يقال معني كان من الجن صار من الجن بمسخه عن اوصاف الملايكة
بعدان كان ملكا لانه خلاف الظاهر فلا يحمل عليه مع امكان الظاهر
وكذا لا يقال معني الجن ملايكة يسمون جنا فهو ملك من تلك الطايفة
لان التكبر ليس شان الملايكة لسهو دهم الحقايق وابليس ابي واستكبر
و الجواب عن الدليل الثاني وهو ان خطاب الملايكة يتضمن اغتيابهم
للخليفة مع كونه رجما بالغيب واستبعادهم لفعل الرب واعجابهم بانفسهم
ان **الاغتياب والاعجاب انما هو** اي انما هما وافراد الضمير باعتبار ما ذكر
والمعني ان الاغتياب والاعجاب انما يتحققان **حيث يكون الغرض** من ذكر
عيب الغير وثنا النفس **اظهار منقصة** لذلك الغير **ومنقبة** لتلك
النفس وكون ما ذكر غرضا انما يتصور من العاقل ان خاطب من لا يعلم
النقص ان كان ولا يعلم منقبة النفس ان كانت فيخاطبه ليظهر نقص
المذكور ورفعة الذاكر الا ترى انك لو قلت لمن رأيت اعطيت الف دينار
مظهرا المنقبة النفس باعطايها والمخاطب لا ينكر ولا عاملك معاملة المنكر
اني اعطيت العالم يكن ذلك من خطاب العقلا بل من خطاب الحمقا والسفها
اذ لا يخبر بالمعلوم بلا فايدة الا هم وكذا لو قلت لانسان يعلم اخوك بخيل
ان فلانا تعني ذلك المعلوم بخيل كان كلاما ملغا ولا يعد غيبة اذ لا فايدة

فيه

فيه بل لا يتصور من المعتبرين من العقلا وجعل ما كان من امر الملايكة والخليفة
لا يتصور من علام الغيوب فلا يصح ان يكون الغرض من قولهم اتجعل فيها من
يفسد فيها اظهار الغيبة للخليفة ولا قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
اظهار المنقبة لانفسهم لان ما هنالك معلوم لعلام الغيوب **وانما غرضهم اظهار**
التعجب والاستفسار يعني انهم ارادوا اظهار تعجبهم مما اخبرهم انه يكون
واستفسروا اي ضمن ذلك **عن حكمة** ذلك المخبر بانه يكون في الارض لعدم
ادراكهم حكمته وهو سبب تعجبهم وانما لم يدركوا الحكمة في ذلك لانه في
زعمهم **استخلاف من لا يليق** لانه يفسد في اعتقادهم **مع وجود الاليق**
وهو انفسهم لما فطرهم على الطاعة وترك الفساد فكانهم قالوا يا ربنا
هذا الذي اخبرتنا انك تفعله عجيب عندنا لانه فيما يظهر لنا استخلاف
من لا يليق مع وجود الاليق فاخبرنا بحكمته لانه عندنا ينافي الحكمة وتضمن
هذا الكلام ان لا مصلحة فيه اصلا لان وجود مفسدة مع وجود مصلحة
لا ينافي الحكمة فلذلك لم يكذبهم في نفي الفساد مطلقا ولو من ذريته بل اشار
الي ان في ذلك مصالح يعلمها فقال اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان ثم مصالح
وكونهم غلطهم فيما ظهر منهم من نفي المصلحة على الاطلاق لا ينافي عصمتهم
اذ الغلط في الاعتقاد في نحو هذا لا ينافي العصمة وبين لهم ذلك بتعليم
ادم عليه السلام ما لا يعلمون لينبهوا ان من علمه ما لا يعلمون قادر على
ان يجعل فيه وفي ذريته مصالح لا يعلمها الا هو كما لم يعلموا ان ادم يعلم
معاني الاسما قبل الملايكة الا هو ثم يقال هذا التاويل يقتضي نفي الانكار
على الله تعالى ونفي اغتياب الخليفة ونفي تزكية النفس ولكن يبقي رجم
بالغيب لانهم اخبروا ان الخليفة واتباعه يفسدون في الارض وفهم من
كلامهم ان لا مصلحة فيهم ويويد كونه رجما بالغيب ان الله تعالى كذبهم بقوله
اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان ثم مصالح لا كما تقولون والرجم بالغيب
معدود من الكذب الذي هو معصية لانه قد لا يطابق مع ان قول الانسان
ما لم يعلم منهي عنه وان صادف والجواب انه انما يكون رجما بالغيب ان لم
يكن لهم طريق لاعتقادهم ما اخبروا به وليس كذلك لامكان ان يعتقدوا
وجود الفساد بالمقايسة على الجن الذي كانوا في الارض قبل ادم وذريته

يجامع وجود الشهوة في الكل اوبالاطلاع علي اللوح المحفوظ اوبامارة اخري بينهم
وبين الله تعالي فليس اخبارهم رجما بالغيب ولاكذبا حتي يكون معصية الاتري
انه لم ينسب لهم الكذب عمدا ولا الرجم بالغيب بل خطاهم في بعض المعتقد المستند
الي اجتهادهم ومقاييسهم وهو انتفا المصلحة مطلقا وليس مثل ذلك معدودا
من المعصية كما اشرنا اليه فيما تقدم فافهم و الجواب عن الدليل الثالث وهو
ما قيل في قصة هاروت وماروت من كونهما عصيا مع كونهما ملكين وعوقبا
ان هاروت وماروت اذا بنينا علي ما ورد ونقل في التفاسير وهو انهما غير ملكين
وعليه قراة من قرا بكسر لام ملكين في الاية الكريمة فلا معني للاستدلال بقصتهما
وهو ظاهر واذا بنينا علي ظاهر قراة من قرا بفتح لام ملكين في الاية فلا نسلم
انهما ارتكبا معصية في ذلك بل نقول انهما لم يكونا مرتكبين للسحر المنهي عنه
اصلا ولا كانا معتقدين لتاثيره حتي يكون فعلهما كفرا او معصية وانما انزل
عليهما ما هو صورة السحر وامرا بتعليمه لمن طلبه بعد انذاره وعظته
ابتلاء للناس من الله تعالي هل يقفون علي الحد في ترك ما انذروا به
وان كان فيه وفاق شهوتهم اولا يقفون فيكون الثواب للواقفين والعقاب
للمقتحمين بدليل قوله تعالي وما يعلمان من احد حتي يقولا انما نحن فتنة
فلا تكفر و كيف يتوهم انهما عصيا بذلك والحال انهما كانا يعلمان الناس
ما انزل عليهما ويعظان من اراد التعلم ويقولان كما امرا واخبر الله تعالي عنهما
لمن اراد التعلم انما نحن فتنة فلا تكفر قال بعض المفسرين واذا وعظا من
اراد التعلم وانذاره بان تعلمه كفر ثم ابي الا التعلم قالا له اذهب فبل في
ذلك الرماد فاذا بال فيه ارتفع منه نور طالعا نحو السما وهو نور الايمان
ثم نزلت ظلمة هي الكفر فاذا شاهد مصداق قولهما تحينيذ علماه واستدل
الامام مالك رضي الله تعالي عنه بهذا علي ان السحر كفر فافتي بقتل الساحر
والشافعي فصل فقال ان اقتضي ما صدر منه الكفر قتل والا عذر بالاجتهاد
والجمع بين المذهبين ان السحر ان كان مجرد مباشرة ما عمله يوذي امكن ان
يكون كفرا ولا ينافي مذهب الشافعي وان كان هو تعظيم غير الله تعالي
بنسبة المقادير والتاثير اليه دون الله اعتقادا كما هو المعلوم في تسيره
جا مذهب مالك قيل ان ذلك السحر مخصوص التاثير بالتفريق بين المر

ورزوجه

وزوجه ثم اخبر الله تعالي بانه لم يوثر لذاته بل التاثير له تعالي فقال وماهم
بضارين به من احد الا باذن الله فاذا كانا انما يعلمان ما انزل عليهما للابتلا
وكان اشتغالهما بذلك باذن من الله تعالي لم يكونا عاصيين في تعليمه ولا في
مباشرته لان ذلك كان منهما امتثالا لامر الله تعالي ولله تعالي ان يبتلي
عباده بما شا ولا يسيل عما يفعل واما ما ورد من كونهما عوقبا علي ذلك
بتعليقهما بين السما والارض او بطي اجنحتهما علي روسهما او بغير ذلك فلا نسلم
صحته لانه من نقل الاخباريين وليس في القران العظيم ما يدل علي التعذيب
ثم لو سلم فلعله من باب التاديب علي مخالفة الاولي كما يلام الانبيا علي
مخالفته ولله تعالي ان يلوم الخلق بما شا ويسلط عليهما اذي علي شا
علي خلاف الاولي فلعلهما وقع منهما بالاجتهاد في ذلك التعليم وجه من خلاف
الاولي او في غير ذلك التعليم فعوقبا تاديبا ولا ينافي ذلك عصمتهم من
المعصية والي هذا اشار بقوله وتعذيبهما ان صح هو معاتبة منه تعالي
للملكين كما يعاتب الانبيا علي الذلة في حقهم وهي خلاف الاولي
ولا ينافي ذلك عصمتهم كالانبيا والله اعلم ثم نبه علي ما تمسك به المختلفون
في المقام الثاني وهو ان الافضل الملايكة او الانبيا وبدا بما تمسك به من
قال بافضلية الانبيا ايما الي انه هو المختار فقال وتمسك القايلون
بفضل الانبيا علي الملايكة وانهم ارفع من الملايكة عند الله تعالي وفي ثوابه
و القايلون بذلك هم جمهور اصحابنا الاشعرية و طايفة الشيعة بوجوه
منها نقلي محض ومنها عقلي مستنده النقل وكلها تشترك في الدلالة علي
ان الانبيا افضل من الملايكة وبعض الاشاعرة صرح زيادة علي ذلك
بان عوام الادميين افضل من عوام الملايكة وعنا بعوام الادميين اهل
التقي منهم وان لم يكونوا انبيا دون الفجار منهم فان الملايكة مطلقا
افضل منهم وخواص الملايكة افضل من عوام الادميين قال واما
خواص الادميين وهم الانبيا فهم افضل حتي من خواص الملايكة يعني
المقربين منهم الاول من الوجوه التي للاشاعره علي افضلية الانبيا
علي الملايكة وهو عقلي مستنده النقل امر الله تعالي الملايكة بالسجود
لادم فانه ثبت بالنقل المتواتر وهو يدل علي ان ادم افضل من الملايكة

فيكون غيره من الانبيا كذلك اذ لا قايل بالفرق ووجه الدلالة بالتعرف العقلي
ان السجود الماموربه لما كان المقصد منه ان يكون سجدة الادني للاعلي تعظيما
لذلك الاعلي وتكرمة له والامر بذلك انما صدر من الحكيم والحكيم لا يامر الاعلي
ان يسجد لمن هو دونه سجودا يقتضي المسجود له اعلي لانه عكس الصواب
وفيه ازالة الاعلي وتعزيز الادني دل ذلك علي ان ادم هو اعلي كما اقتضاه ذلك
السجود عند الله تعالي ولا نعني بالافضل الا من هو اعلي عند الله تعالي نعم
لو كان السجود سجود تحية واكتنار زيارة مثلا لم يكن دقوعد من الحكيم علي
تقدير كون الساجد اعلا محالا فان الانبيا لا يستحيل ان يشير والي السلام
علي بعض غيرهم من الادميين علي وجه التحية مع كونهم اعلا من الادميين
اتفاقا وانما قلنا ان السجود الماموربه انما هو سجود الادني للاعلي تعظيما
وتكرمة لا سجود زيارة وتحية للملاقات وهو الذي يكون اما بالسلام السابق
او بطلق الاغنا بدليل اي انما قال ذلك بدليل استكبار ابليس اللعون
عن ذلك السجود وتعليله استكباره عنه اي ابليس بانه خير منه اي من ادم في
زعمه لكونه خلق من نار وخلق ادم من طين فلو فهم ابليس ان الماموربه سجود تحية الزيارة الذي قد تكون من الافضل لا تحية التخيير لم يستكبر
ولم يقل انا خير منه وكان لعنة الله تعالي عليه يري تفاضل الاجسام
لذواتها ويري ان النار لبعدها عن الامتنان افضل وهذا يدل علي خبث
اعتقاده وان الحقايق المكونات ليست عنده بالجعل والايجاد الاختياري
وان كلا منها لا تبدل اعراضه باعراض الاخر والا يجب ان يفهم ما ينفي
استكباره وهو سنا ويعالنا لهما في الامكان مع قبول التفضيل بالاختيار
ان ذلك لا يوجب الاستكبار ولما كان العقل لا يمنع الامر بتعظيم الاعلي للادني
كما لا يمنع ان يستكبر ابليس من سجود التحية او يفهم ان الماموربه سجود
التعظيم غلطا دون الملايكة وان كان هذا خلاف الظاهر كان الدليل ظنيا
الثاني مما يدل علي افضلية الانبيا علي الملايكة وهو ايضا عقلي مستنده
السمع امر الله تعالي لادم بتعليمه الاسما للملايكة بعد ان علمها دون الملايكة
فقد ثبت بالسمع المتواتر كما قال تعالي يا ادم انبيهم باسمايهم ووجه الاستدلال
بالتعرف العقلي انه لما كان الامر بتعليم الاسما انما هو بعد ان ظهر من الملايكة

وقف … الكتاب

اعتقاد النقصان في ادم وذريته وانهم اولي منهم لافضليتهم في زعمهم انهم
ان يستخلفوا فافاد ان المقصد منه نفي ما اعتقدوا من النقصان في ادم وانه اولي
بالاستخلاف لافضليته ولذلك صدر بتعليمهم ما لا يعلمون وهو معني قوله
قصد الاظهار فضله عليهم ليظهر استحقاقه الاستخلاف دونهم اذ لو ساووه
او كان اولي لم يكن اولي دونهم ولا يقال غاية ما هنالك ان ادم علم علما لم يكن
عندهم اظهار الفضيلته ولا يدل ذلك علي الافضلية لصحة ان يكون للملايكة
علوم غير ذلك العلم مكتسبة بالتجربة او من اللوح المحفوظ او من غير ذلك
لا يعلمها ادم لانا نقول يجوز ان يكون علم مخصوص مفيد للافضلية لكونه
علم الخواص لا العوام فيجعل دليلا علي الافضلية كما دل معني الاية اولا واحرا
علي ان القصد اظهار الافضلية بذلك العلم كما قررنا وان وجد عند المفضول
اكثر منه ولما جاز عقلا كون القصد اظهار الفضيلة لا الافضلية وجاز
استحقاق الاستخلاف بمجرد الفضيلة لمصالح تليق بالمفضول وان كان
ذلك خلاف الظاهر لم يكن هذا الوجه قطعيا ايضا ولا يخفي ان تمام الاستدلال
في هذا الوجه الذي قبله ان يقال افضلية ادم توجب افضلية ساير الانبيا
اذ لا قايل بالفرق وذلك ظاهر كما ذكرنا في الوجه الاول الثالث من الاوجه
الدالة علي افضلية الانبيا علي الملايكة وهو سمعي محض قوله تعالي
ان الله اصطفي ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران علي العالمين فانه
يدل علي اصطفايه تعالي اي تخييره ادم ونوحا وابنيا ال ابراهيم وانبيا ال
عمران علي جميع العالمين الذين من جملتهم الملايكة ولا وجه لاخراج الملايكة
مع عموم لفظ العالمين لهم وامكان التفضيل عليهم باختيار الله تعالي فهذه
الاية دلت بعمومها علي افضلية الانبيا المذكورين علي الملايكة فغيرهم
من ساير الانبيا كذلك اذ لا قايل بالفرق ووجه الدلالة ظاهر فانه شاع
اطلاق الاصطفا علي التفضيل كما قال تعالي اني اصطفيتك علي الناس
برسالاتي اي فضلتك وذلك ان اصل الاصطفا اختيار صفو الشي وترك
كدره ولا شك ان الصفو خير من الكدر ثم استعمل في مطلق تفضيل ما هو خير
مما سواه من اشيا معه فتبين ان الاصطفا يتضمن تفضيل المصطفي علي
غيره وقد اخبر الله تعالي بانه اصطفي جماعة من الانبيا منهم انبيا ال ابراهيم

والعمران على جميع العالمين الذين منهم الملايكة فيكون ساير الانبياء افضل
من الملايكة لما ذكرنا من نفي القول بالفرق وتخصيص الملايكة من العالمين
مع انهم اكثر جنود العالمين لايكون الا دليل مخصص ولم يوجد وانما قلنا الانبيا
ال ابراهيم وال عمران للاجماع على ان غير الانبيا من اوليك ليسوا مصطفين على
العالمين وذلك ظاهر **الرابع** من الوجوه المستدل بها على ان الانبيا خير
من الملايكة وهو ايضا عقلي مستنده النقل **ان المواظبة على الطاعة**
من الانبيا امر مسلم بالاجماع والانبيا من البشر والبشر لا يخلو الكل منهم من
الشواغل الظاهرة والباطنة المضادة للقوة العلمية والعملية
فالشواغل الظاهرة مثل المرض المضاد لسهولة العبادة واكتساب
العلوم والضعف المضاد للقيام بمشاق العبادات واستحضار دقايق
العلوم واذابة الخلق المضاده للاقتصار على الاعمال والعلوم
اذ لابد معه من زيادة تكلف الصبر والباطنة مثل الشهوة الشاغلة
عن الاشتغال فيه من العلوم والاعمال والغضب الشاغل عن المسارعة
الى الخيرات وعن تعلق الادراك بالدقايق العليات واللذة المغيبة عن
ما سوى الملتذ به حال تقويها والمفترة عن غيره حال ضعفها الى غير
ذلك من احوال البشر ولا شك ان من يحصل منه المواظبة على كمال
الطاعة **مع** معارضة **الشواغل و** يوجد منه على الدوام **اكتساب**
الكمال علما وعملا **مع** وجود **العوايق** الظاهرة والباطنة العايقة عن
ذلك الكمال كالانبيا **ادخل** اي اولى وانسب **في استحقاق الثواب**
ممن يكتسب الكمال ويواظب على الطاعة بلا عايق كالملايكة وذلك لما
تقرر في الشرع ان العباده يكون ثوابها على قدر المشقه والمشقة هنا
حاصلة بقهر المضاد للعباده وتكليف الصبر على ما ينافي
الطبع والحال ولا نعني بالتفضيل الا كون الثواب اعظم والملايكة يسلم
الخصم ان لا عايق عن العباده في حقهم اذ لا يعرض لهم نحو المرض والضعف
لدوام صحتهم وقوتهم ولا نحو الشهوة والغضب لتنزههم من مثل ذلك
فلا تتصور مشقة في عباداتهم واما اكثر ضعفا واتساع زمانها فلا يدل على
الافضلية لما تقرر شرعا ان بعض العباده كالباطنة يفرق في نقطة منها

بجور عبادة العابدين ولا بحر في حكم الله تعالى وقد جعل كثرة الثواب بحسن الطاعة
والحسن بمخالفة الشهوة ومخالفة ما ينافي اعظم من الحسن بالكثرة فاليسير
من العمل المشق احسن من الكثير مما لا يشق ولذلك كان الصبر والصيام
افضل العبادات بل تفوق في ذرة منهما ما سواهما وان كثر واما زكاة اعمال
الملايكة لانهم في بساط القرب والشهود فهم باليقين والاخلاص والاهتمام
بالطاعة والمسارعة الى الخيرات ونفي الغفلة في الاعمال اولى فلا بد له
الا لو امكن ان يقال بضعف شهود الانبيا وعدم كمال زكاة بواطنهم وذلك
مما لا يقول به مسلم واستدل بعضهم على افضلية الانبيا على الملايكة
بان البهايم لها شهوة بلا عقول والملايكة لهم عقول بلا شهوة والانسان
له كلا الامرين ومن رجح الشهوة من الادميين على مقتضى العقل وهو
الكافر فهو ارذل من البهيمة التي ليس لها الا مقتضى الشهوة كما قال
تعالى اوليك كالانعام بل هم اضل فيلزم بطريق المقايسة ان من رجح
مقتضى العقل على الشهوة من الادميين وهم الانبيا فهو ارجح ممن ليس
له الا العقل وهم الملايكة ووجه المقايسة ان الكافر لما تمكن من الكمال
بوجود منافي النقصان وهو العقل المضاد للشهوة وعدل عنه الى النقصان
كان ارذل ممن لم يتمكن لعدم وجود المعين على الكمال وهو العقل المضاد
مقتضاه لمقتضى الشهوة ومعلوم انه انما كان ارذل من البهيمة مع اشتراكه
معها في العمل بالشهوة لترجح رذالته بوجود المنافي لما فعل من النقصان
فكان حاصله انه فعل فعلا وجد منافيه فكان ارجح في ذلك الفعل ممن
فعله بدون وجود منافيه ولما كان ذلك الفعل نقصانا ورذالة
كان ارجح في النقصان والرذالة فيلزم ان من فعل فعلا هو كمال مع
وجود المنافي يكون ارجح في ذلك الفعل ممن فعله فلا منافاة فيكون
الانسان ارجح من الملك بهذا الاعتبار جامع ان الارجحية وجود المنافي وهو
موجود في كليهما وعلى هذا فهذا الوجه عايد لما تقدم لان تمام تقديره
يرده الى انه تكلف الخير بسبب وجود المنافي والملك لم يتكلفه لانتفاء
المنافي كما ان الكافر صار كمتكلف الرذالة لما وجد ما يمنع منها وهو
العقل والبهيمة لم تتكلفها فكان الكافر ارجح منها في تلك الرذالة

اذ مكلف الشر اذل من غير متكلفه لدلالة التكلف علي شدة الاقتحام وقد
يفرد بما هو اقرب من هذا وهو ان وجود العقل في حق الكافر صير فعله للشهوة
فعل مختار بخلاف البهيمة فانها مجبورة والملك كالمجبور علي فعل الخير فيكون
من ركبت فيه الشهوة ليس كذلك لظهور كون فعله اختيارا فكان ارجح
وهذا قريب الان منشاظهور الاختيار والقرب من الجبر وجود منا في
فيمكن رده اي الي الاول واما التمسك في تفضيل الانبيا بقوله تعالي
ولقد كرمنا بني ادم وقوله وفضلناهم علي كثير ممن خلقنا تفضيلا
فضعيف لانه لا يلزم من التكريم الا الفضيلة لا الافضلية ويعارضه
قوله تعالي في الملايكة بل عباد مكرمون وكذا لا يلزم من التفضيل
علي الكثير من الخلق تفضيل علي الملايكة وذلك ظاهر والمخالفون
في تفضيل الانبيا علي الملايكة فقالوا ان الملايكة من الانبيا هم المعتزلة
والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو عبد الله الحليمي منا معشر الاشاعرة
استدلوا علي مدعاهم بوجوه نقلية ووجوه عقلية الاول من
النقلية الايات الدالة علي شرفهم وقوتهم في العبادة وكرامتهم
عند الله تعالي ومواظبتهم علي الطاعة وعلي ترك الاستكبار كقوله
تعالي ولله يسجد ما في السموات والارض من دابة والملايكة وهم لا يستكبرون ماني
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون فقد وصفهم تعالي في هذه
الاية بالسجود مع نفي الاستكبار عنه وفيه ووصفهم بالخوف منه وبامتثال
الاوامر المتضمن لترك المنهي اذ الامر بالشي نهي عن ضده وهذا الوصف
وصف مدح وتمامه بالاشارة فيه الي ان غيرهم ليس كذلك فانه اذا خص
احد بالذكر في المدح وقيل هو يفعل كذا فانما يساق في مقام يقتضي ان
غيره ليس كذلك والا فلا وجه للتخصيص بالذكر وكقوله تعالي ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
فان فيه مدحهم بنفي الاستكبار مع المواظبة علي العبادة بعد ان وصفهم
بالقرب منه وشرفهم بعندية الحضور والشهود له ووصفهم بنفي الفترة
عن التسبيح له انا الليل واطراف النهار وفيه وصفهم بنهاية القوة في العباده
وكل ذلك خصال عظام حلاهم بها علام الغيوب وامتدحهم بها وكقوله

تعالي

تعالي بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الي قوله
تعالي وهم من خشيته مشفقون فقد وصفهم تعالي في هذه الاية بكرامتهم
عنده وعملهم بامره والتادب معه في الخطاب وخشيتهم له والكرامة
تتضمن كل احسان وافضال عليهم والعمل بالامر يتضمن بلوغ جميع المرام
والمثوبات والتادب في القول يتضمن بلوغ كل رفعة والخشية اساس
كل فضيلة والجواب ان مدلول الايات ان لهم كرامة وشرفا بالقرب
وقوة في العبادة ومواظبة عليها مع الخوف ونفي الاستكبار وغاية ما في
ذلك ان لهم فضايل عظاما وهي مسلمة لهم ولا نيا في ذلك وجود
امثالها لغيرهم فان فضل الله تعالي لا ينحصر وليس في كل ما ذكر
ما يدل علي اختصاصهم بها دون الانبيا حتي تثبت الافضلية التي
هي المتنازع ومجرد الاختصاص انما يدل علي نفيها عن الغير في الجملة
دون خصوص الانبيا فليس في ذلك الا ثبوت الفضيلة لا ثبوت الافضلية
وهو ظاهر الثاني من الادلة النقلية قوله تعالي قل لا اقول
لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذه
الاية افادت الامر بالتبري من دعوي الاتصاف بامور عظام منها
الاتصاف بالملكية وذلك يقتضي ان المامور بالتبري وهو النبي لم يصل
لتلك الامور العظام التي منها كونه ملكا فلو لم يكن الملك افضل من
النبي لم يحسن مساق الكلام فانك اذا قلت لا ادعي اني ولي ولا اني
نبي عند التبري من دعوي المرتبتين الرفيعتين اللتين هما ارفع من
مرتبتك حسن الكلام وافاد علو المرتبتين عن مرتبتك ولو قلت
وانت من جملة العلما عند قصد التواضع والتبري من الرفائع لا ادعي
اني امي ولا اسند اني القلم كان عكسا لما يقتضيه مساق الكلام فدلت
الاية علي ان الملك اعظم من النبي القايل بذلك القول فيكون
الملك اعظم من ساير الانبيا اذ لا قايل بالفرق وهو المدعي والجواب
عن الاية بانها انما نزلت حين استعجلت قريش العذاب الذي اوعدوا
به لقوله تعالي والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
فامر النبي صلي الله عليه وسلم ان ينفي عن نفسه ما ليس من شانه

وهو انزال العذاب والعلم به فقد بلا واسطة وان يبين ان ذلك شان الملك
فعلي تقدير ان ماذكر يدل علي علو الملك فانما اثبت له العلو فيما هو من شانه
من القوة علي انزال العذاب والعلم به بلا واسطة ولا يقتضي ذلك
افضليته علي النبي فيما نحن بصدده وهو كثرة الثواب والي هذا اشار
بقوله لان المعني اني لست بملك حتي تكون لي القوة والقدرة علي انزال
العذاب باذن الله تعالي كما كان جبريل كذلك او يكون لي العلم بذلك
باخبار الله تعالي بلا واسطة كما كان للملك ذلك بناء علي انه ياخذ العلم
عن الله تعالي بلا واسطة اصلا ويحتمل ان يراد بالواسطة المخاطب
بالعلوم فيخرج الاخذ عن اللوح المحفوظ فيصدق الكلام حتي علي
القول بان الملك ياخذ من اللوح فاقتضا مساق الاية علو الملك
علي النبي صحيح لكن في امر مخصوص يناسب الملك ولا يقتضي
افضليته علي النبي في القرب من الله تعالي والثواب الذي
نحن بصدده كما قلنا وذلك الامر هو كونه ذا قوة علي انزال
العذاب وذا حالة هي اخذ العلم بلا واسطة غير اللوح المحفوظ
وذلك ظاهر الثالث من الادلة النقلية قوله تعالي حكاية
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من
الخالدين فانه فيه ترغيب ادم في كونه ملكا او كونه من الخالدين
وانما يرغب في الارفع وقد رغب في الملكية والخلود حين اكل الشجرة
توصلا لهما واجيب عن هذا بانه ترغيب من الشيطان ولا يلزم
منه كونه محقا فيما اشار اليه من كون الملكية اعلي من النبوة
ورغبة ادم يحتمل ان تكون لخصوصية الخلود وعلي هذا افهم
تخييل الشيطان اللعين وتزويره لتاكيد الغرور والاذلال
فلا يقتضي كون الملكية اعلي من النبوة ولو سلم اقتضاه لذلك
فانما يفيد افضلية الملك علي ادم قبل النبوة والبعثة والكلام
في شان الافضلية بعد النبوة والبعثة فلا ينهض مضمن الاية
دليلا علي المدعي الرابع من الادلة النقلية قوله تعالي
علمه شديد القوي يعني علم جبريل النبي صلي الله عليه وسلم

واذا

واذا كان جبريل معلما للنبي صلي الله عليه وسلم فالمعلم افضل من المتعلم
فيكون سائر الملايكة افضل من ساير الانبيا اذ لا قايل بالفرق وهو المدعي
واجيب عن هذا بانه اي جبريل مبلغ للعلم عن الله تعالي الي النبي صلي
الله عليه وسلم وانما التعليم حقيقة من الله تعالي فالمعلم الحقيقي هو
الله تعالي وتمام تقرير هذا الجواب ان المعلم انما يكون ارفع من المتعلم
اذا كان هو المسؤول عن العلم ومنه نشا ذلك العلم لتصور النظر عليه
ولو اخذه من الغير واما ان جعل سفيرا بين المعلم والمتعلم سواء
كلف بالسفارة من جانب المعلم ليبلغ لغيره او طالبه المتعلم بالسفارة
كما هو شان الملك بين الانبيا وبين الله تعالي فان الله تعالي كلف
الملك بالسفارة والانبيا قد يطلبون الملك بذلك فلا يلزم ان يكون
افضل لما تقرر عرفا ان الارفع يجوز ان يقول لمن هو ادني منه سل لي العالم الفلاني
عن المسيلة الفلانية او يقول الشيخ لادني تلامذته ابلغ فلانا المسيلة الفلانية
وقل له ان الحكم فيها كذا وكذا وعلي هذا الامر وان يقال كل معلم
فهو مبلغ في الحقيقة لان الله تعالي هو منشا الاشيا اختراعا فلا يكون
المعلم ارفع من المتعلم دايما لانا نقول كما اقتضاه ما ذكر فرق بين تعليم
بنظم صاحبه عرفا تعظيما يكون به ارفع من المتعلم وتعليم لا يعظم
به كذلك لكونه سفارة فتامل والله اعلم الخامس من الادلة
النقلية قوله تعالي لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة
المقربون فان عطف الملايكة علي عيسي في الاية يفيد علوهم عليه
فيكون ساير الملايكة اعلي من الانبيا اذ لا قايل بالفرق وانما قلنا
ان العطف يفيد ما ذكر لان العطف بتكرار لا بعد النفي يفيد التدرج
في الارتقا او في الدنو كما يفيده العطف بحتي الا ان حتي تعطف البعض
علي الكل ويكون ذلك في الاثبات والنفي والعطف بتكرار لا يكون
بعد النفي ويكون المعطوف فيه غير بعض ما قبله فانه يقال
لا يرتفع من هذا الامر الامير ولا من هو فوقه ولا يتالم من هو
دونه حتي لو قيل كذلك كان اخلالا بمقتضي موارد الاستعمال
وذلك بشهادة الذوق الحاصل عن تتبع الاستعمال وشهادة

علم البيان فقد سو وبين قولنا لا يستنكف عن هذا الامر احد حتى الامرا
وبين قولنا لا يستنكف عنه الوزير ولا الامير في افادة التدرج الى العلو
فيكون المعطوف فوق ما قبله او في الدنو فيكون المعطوف ادنى مما قبله
في تعلق الحكم به وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى
حتى تتبع ملتهم اذ النصارى ادنى باعتبار مناسبة تعلق نفي الرضى
بهم اذ هم اقرب مودة للذين امنوا من اليهود لمقتربهم وقربهم من المسلمين
كان تعلق الحكم بهم في المرتبة الدنيا ويحتمل ان تعتبر فيهم مرتبة العلو
على معنى لن ترضى اليهود الذين هم ادنى وابعد عن الاسلام ولا النصارى
الذين هم اعلى في القرب الى مودة الاسلام كما ان تعلق نفي الاستنكاف
بالملائكة اعلى لتعلقه بمن هو في المرتبة العليا ولتلك الافادة
وصف الملائكة بما يوكد المراد وهو وصفهم بكونهم مقربين الذين هم
اعلى الملائكة **واجيب** بانا لا نسلم ان ذلك يفيد علو المعطوف
او دنوه دايما حتى تكون الاية دالة على علو الملائكة الذي هو
المناسب دون الدنو اذ نفي الاستنكاف عن العبودية لله تعالى
لا يناسب دنو المتعاطفين مع كونه بين النبي والملائكة فلا يناسب
الا ان يكون المعنى لن يستنكف هولا العظما ان يكونوا عبيدا لله تعالى
فلا يكون المعطوف في مرتبة الدنو بل قد يكون ذلك في المتساويين
فلا ينتهض ما ذكر من الاية دليلا على المراد لصحة التساوي فانه
كثيرا ما يقال عند قول القايل مثلا استنكف فلان وفلان عني
فيقال لا يستنكف فلان ولا فلان عنك وهما متساويان في الرفعة
والدناة ولذلك صح ان يقال لا يستنكف عن هذا فلان ولا من
هو مثله فافادة كون المعطوف في المرتبة العليا والدنيا ليس دايما
بل يكون في غير ذلك ثم لو سلم فنحن نجيب **بان مثله** اي مثل
هذا التركيب **انما يفيد الزيادة** اي زيادة المعطوف على المعطوف
عليه **فيما جعل سببا للترفع والاستنكاف** بمعنى ان نفي الاستنكاف
في الاية وما يجري مجراها في نفي الترفع الذي هو الاستنكاف انما
كان للرد على مثبته واثباته لسبب اعتقده المخاطب المردود

عليه

عليه فالزيادة بين المتعاطفين بان يكون الثاني ارفع من الاول انما تكون
فيما اعتقده المخاطب سببا لثبوت الترفع المنفي وذلك السبب **كون عيسى عليه
السلام ولد بلا اب وابرا الاكمه** وهو الذي ولد اعمى **والابرص** فان النصارى
وهم الذين قصد بالرد عليه بهذا الخطاب انما اثبتوا ترفع عيسى عن كونه
عبدا حين اعتقدوا فيه الالوهية بسبب كونه روح الله ولد بلا اب
ووقعت منه خوارق كابرا الاكمه والابرص وغير ذلك فاريد الرد عليهم
لبيان انه لا يستنكف كما يزعمون كما لا يستنكف من هو اعلى منه فيما
اعتقدوه سببا يوجب الاستنكاف **فالمعنى** لا يستنكف عيسى عن
كونه عبدا لسبب كونه لم يولد من اب وكونه ذا خوارق بل **ولا
يستنكف من هو فوقه في ذلك** السبب **وهم الملائكة** فانهم **الذين
لا اب لهم ولا ام** وعيسى له ام فهم فوقه في نفي التولد **ويقدرون
على ما لا يقدر عليه عيسى** من الخوارق فان حياة النطف على
ايديهم وموت جميع الخلايق على ايديهم ومنهم من رفع العرش ومنهم
من يصيح فيموت الخلايق ومنهم من يرفع المدن الى السما فيقلبها
ومنهم من يرفع الجبال والارض وغير ذلك وهذه خوارق لا يقدر
عليها عيسى عليه السلام فكان النصارى قالوا ليس المسيح عبدا
لكونه ولد بلا اب وفعل خوارق فقيل لهم لا يرتفع على العبودية
بذلك السبب كما لا يرتفع عنها من هو اعلى منه في ذلك السبب
وهم الملائكة المقربون اذ هم اصحاب خوارق لا يقدر عليها عيسى
ولا اب لهم ولا ام فليس في الاية حينيذ دلالة على علو الملائكة
على عيسى في الثواب الذي يوجب التفضيل الذي نحن بصدده
السادس من الادلة النقلية **اضطراد تقديم ذكرهم على الانبيا**
اذا ذكروا معهم قال تعالى ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر
والملائكة والكتاب والنبيين وقال تعالى ومن يكفر بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الحديث
عند ذكر الايمان هو ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله
الى غير ذلك مما ذكر فيه الانبيا والملائكة والتقديم الذكري

يفيد التقديم في الرفعة **واجيب بانه** اي التقديم في الذكر لا يلزم
ان يكون للافضلية لجواز ان يكون لمجرد الاهتمام والاهتمام يكون
بالمفضول لغرض من الاغراض فانك تقول سلم على الوزير
وعلى الامير فتقدم الوزير وان كان ادنى من الامير لكون
ذكره اولا اهم لانه هو السابق في الملاقات ولكونه واسطة
في وصول الامير والتقديم في الملايكة يجوز ان يكون **لتقدمهم**
في الوجود فكان الاهم اجرا الكلام في العطف على المعمول
الخارجي اذ الملايكة اقدم من الانبيا **او** لتقدمهم **في** الاهتمام
بقوة التحريض على **الايمان بهم لخفا امرهم** حيث لا يشاهدون
فكان من تاكيد الامر بالايمان بهم تقديمهم والتاكيد الذي يفيده التقدم
حيث كان مطلوبا يكون التقديم لذلك التاكيد اهم فلا يفيد التقديم
الافضلية التي نحن بصددها وهي كثرة الثواب **السابع** من
الادلة وهو عقلي **انها** اي الملايكة **مجردة في ذواتها** من المادة
والصورة والمجرد افضل من ذي المادة والصورة وهو الانسان
وساير عالم الكون والفساد لان المجرد لا يعرض له الفساد بخلاف
ذي المادة والصورة ورد هذا بان التجرد لا يستلزم كثرة الثواب
التي هي مناط الافضلية وعلى تسليمه فكون الملك مجردا مبني
على الفلسفة الباطلة فان الملك كما دلت عليه الادلة
السمعية جسم لا مجرد وهي ايضا **متعلقة بالعوالم** اي الاجرام
العلوية من الافلاك والعقول وما يتعلق بالعلوية اشرف
مما له تلبس بالسفليات ورد هذا بان وجه الاشرفية ان كان
هو التجرد لمناسبة العلوية للمجرد فقد تقدم رده وان كان
هو ان المتعلق بالعلويات يكتسب منها العلوم لانتقاشها بصور
الاشيا بخلاف غير المتعلق بها لعدم المناسبة فيرد بانا لا نسلم
انتقاش العلويات بصور الاشيا لان ذلك مبني على الفلسفة
الباطلة وعلى تسليمه فلا يمتنع تعلق الانبيا بها على وجه
يكتسبون به تلك العلوم فلا يفيد التعلق من الملايكة بالعلوية

افضليتها

افضليتها بالصحة مشاركة الانبيا لهم في ذلك وهي ايضا **مبراة من ظلمات المادة**
وهي الجهالات والشكوك التي ينبني عليها اقتحام المفاسد وارتكاب الغلط
ومبراة من الشرور والقبايح التي اصلها الغضب والشهوة فلا يعرض
لهم ما ينبني عليهما من العداوة والاذى ومخالفة الامر ورد هذا ايضا
بان ظلمات المادة وهي الجهالة لا تبقى في الانبيا بعد النبوة لكمال
ارواحهم وادراكهم وعلى تسليم عدم الظلمة في حق الملايكة يصح
مشاركة الانبيا لهم لان المادة والصورة لا تمنع العلم والكمال
عقلا واذا صحت المشاركة انتفت الدلالة على الافضلية وكذا
التبري من الشرور والقبايح يصح للانبيا عقلا ووقع شرعا لانهم
يملكون الغضب والشهوة وما يترتب عليهما فلا تفضلهم الملايكة
في ذلك على تسليم ان الملايكة كذلك كما هو المشهور وهي ايضا
متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل لانها مجردة خالية
عن الشهوة والغضب فمن تجردها عن ظلمات المادة تتصف بالكمال
العلمي لا على وجه التدريج والتعلم كما للادميين ومن خلوها عن
اصل افعال السوء من الشهوة والغضب تتصف بالكمال العملي
بالفعل لا بالتدريج وما يكون كذلك اعلى ممن ليس كذلك ورد
هذا بان الكمال العلمي والعملي ثبت كما تقدم للانبيا وكون الكمالين
بالفعل على تقدير تسليمه للملايكة دون الادميين يعارضه
من جانب الانبيا كون الكمالين مع قهر المضاد لذلك الكمال وما يكون
من الكمال مع التوصل اليه بقهر المضاد من الشهوة والغضب
يكون ارفع مما هو طبيعي يقع بالفعل بلا تكسب وهي ايضا
قوية على افعال عجيبة وخوارق غريبة وقد تقدم شي مما
تعلق بهم وهي اعظم من خوارق الانبيا فتكون الملايكة لما اختصوا
به اعلى وهذا مردود بانه ان اريد بالافعال الخوارق وهو
الظاهر كما قرر به المتن فلا يدل ذلك على العلو في الثواب
الذي هو مناط التفضيل لانها ليس مما يزيد في الثواب او ينقص
به ما لم تكن طاعة وان اريد افعال الطاعة وغرابتها كونها مما

لا يطيقه البشر كطول السجود وطول الركوع وطول الزمان او حمل ثقيل
عظيم او تحريك ما لا يتحرك او طيران او نحو ذلك فنيابتي اذ كثرة الطاعة
زمانا وازديادا وعظمها لا تدل على التفضيل وهي ايضا **مطلعة على**
اسرار الغيب بلا علم معتاد **سابقة الى انواع الخير** سبق مسارعة
او سبق تقدم زمان فان اطلاع الملايكة على الغيب امر معلوم لقربها
من علام الغيوب ونفي الحجب المادية عنها فهي اكمل من الادميين
في ذلك ومسابقتها الى الخيرات اي مسارعتها لها اكمل من غيرها
لعدم معارض من شهوة ومانع غضب بخلاف غيرها فهي اكمل
والجواب انه ان اريد بالسابقية تقدم زمن خيراتهم وطوله كما
يحتمله المتن وادخلناه في تقريره فنيابتي الكلام عليه وان اريد
السابقية في المسارعة رد بان المسارعة الى الخيرات معلومة
للانبيا ايضا لكمال روحانيتهم وقربهم من علام الغيوب وحجب المادة
مغلوبة لديهم فهم مشاركون للملايكة في ذلك كما تقدم وقد علم
ان هذا كالتكرار مع قوله متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالعمل الا ان هذا اعم او مع قوله مبراة الخ والى هذه الردود التي
فصلناها مع كل جملة اشار اجمالا بقوله **واجيب** عن الاوجه
التي اشتمل عليها هذا الاستدلال **بان هذا** مبني **على قواعد**
الفلسفة الفاسدة وقد تقدم في الالهيات افسادها وذلك مثل
كونهم من المجردات وان التجرد افضل من المادة وقد تقدم بيان
ذلك **وبعضها مشترك** بين الانبيا والملايكة والمشترك لا يفيد
الافضلية على المشارك وذلك مثل كونهم مبرين من القبايح والرذايل
واهل كمال في العلم والعمل وقد تقدم بيان ذلك **وبعضها**
وان اختص بالملايكة ككونهم اهل علم وعمل بالطبيعة والفعل
بدله من ظلمات المادة واصول الشرور كالشهوة والغضب **معارض**
من جانب الانبيا بما ينفي تفضيل الملايكة بما اختصوا به وقد
تقدم بيان المعارض وهو ان العلم والعمل مع قهر المضاد من
الشهوة والغضب وما ينبني عليهما اقرب الى الافضلية من كون

العمل والعلم طبيعيين فعليين لانتفا المضاد ولوازم المادة **الثامن** من الادلة
وهو عقلي ايضا **ان اعمال الملايكة اكثر وادوم وهو اقدم وعلومهم اكثر واكمل**
اما دوام العمل فلما ثبت من قوتهم على ادامة الذكر والعبادة وكونهم دايما كذلك
لا يفترون واما كونه اقدم فلما تقرر من انهم كانوا قبل الانبيا ومعهم وبعدهم
واما كون علومهم اكثر واكمل فلما يظهر وعلم ان العلوم لا مانع لهم منها وهي
قوتهم مع طول ازمانهم فيستفيدون بالقراين والتجارب ما ليس لغيرهم **واجيب**
بان العلوم لا يمتنع ان يكون ما للانبيا اكثر واكمل لصحة تخصيصهم بذلك باختيار
الحي وان يطل زمانهم لان كثرة العلم وكماله ليس لازما عقليا لاوصاف
الملايكة دون الانبيا **بان العمل المقرون بقهر المضاد** للصالحات كالشهوة
والغضب **وبتحمل المشاق** في مجاهدة المضاد مع ضعف البدن **ادخل**
اي اكثر نفوذا **في** ايجاب **استحقاق الثواب** من العمل الذي يكون طبيعيا مع
قوة البدن وان كان اكثر لما تقرر شرعا ان الاجر على قدر المشقة فلا يثبت
تفضيل الملايكة بما ذكر ولا يخفي ان هذا الوجه مداخل لما قبله لان الاتصاف
بالكمالات صادق عليه **المبحث الثامن** في شان الولي وكرامته
اتبعه لمباحث النبوة للمناسبة الظاهرة اذ الولاية فرع صحة النبوة وثبوتها
فرع ثبوتها مع تعلق ذلك بالعقل من جهة التفريق بين الكرامة والمعجزة
وكون الكرامة هل يجوز ان تكون من جنس ما يقع معجزة او لا وهل يجوز كونها
بالاختيار او لا بد بتعريف الولي او لا فقال **الولي** اصطلاحا **هو العارف بالله**
تعالى معرفة تقتضي عدم الخوف الا منه وتقتضي محبته محبة توجب ايثار
امره تعالى على كل امر وتقتضي التوكل عليه في جميع الامور وتقتضي انصراف
همته الى متابعة مراد الله تعالى بترك كل مراد للنفس واذا اريد هذا المعنى
كان المراد بالولي هنا الولي الخاص لا من له الولاية مطلقا وان كانت عامية
وعليه ايضا يكون قوله **الصارف همته عن ما سواه** تاكيدا وتفسيرا لما
قبله اذ الهمة هي قوة ارادة للشي فان تعلقت بالمعالي سميت عالية
وان تعلقت بالاسافل سميت سافلة وصرفها عن ما سوى الله تعالى بان
لا يعظم عند صاحبها الا الله تعالى ولا يحب سواه الا ما احب من اجله لا يتحقق
الا بتلك المعرفة الخاصة التي هي ولاية خاصة واما الولاية العامة

وهي التي تؤول الي دخول الجنة ولو بعد نفوذ الوعيد فالمعرفة فيهما ما يحقق
انتفا الكفر وصرف الهمة في حقها انما هي صرف عن الشرك وما بمعناه وبينهما وبين
الخاصة مراتب لان المعرفة المحققة للايمان تكون مع غلبة الاعمال الصالحة
للسنة ومع نشا وبهما ومع غلبة السيئة اما مع الاصرار علي السيئة او بدونه
وكلام المص لا يمتنع علي الولاية العامة كما اوما اليه لكن مراده الخاصة والدليل
علي انه اراد الخاصة ذكر الكرامة التي شانها ان تظهر علي يد صاحب الولاية
الخاصة ولهذا قال **والكرامة** التي تظهر علي يد الولي هي **ظهور امر خارق**
للعادة من قبله اي من قبل ذلك الولي **بلا دعوي النبوة** منه فخرج المعتاد
عن تسميته كرامة كما خرج ما ظهر من قبل غيره فلا يسمي كرامة وهو
ما يظهر من قبل نحو السحرة والكفار والمجرمين سوا كان استدراجا كما يظهر
مطابقا لدعواه كالدجال او كان اهانة محضة كما يظهر غير مطابق وذلك
كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعمي اذ يساوي عينه العميا عينه الصحيحة
فيكون بصيرا فصار في الحين اعمي الصحيحة فكان اعمي وخرج بقوله بلا دعوي النبوة
المعجزة فالفرق بينها وبين المعجزة ادعا النبوة وعدمها اذ الولي لا يدعي النبوة
اصلا حتي لو ادعاها كان عدو الله لا ولِيه فالخوارق علي هذا اربعة ما يظهر
علي يد مدعي النبوة بلا معارض وهي المعجزة وما يظهر علي يد الطايع
الذي لا يدعي النبوة وهو الولي ويسمي كرامة وما يظهر علي يد نحو السحرة
والفجار مطابقا لدعواهم ويسمي استدراجا وما يظهر منا قضا لمرادهم اهانة
وزيد قسم خامس وهو ما يظهر علي يد مطلق المومنين الذين لم يبلغوا درجة
الولاية الخاصة اعانة لهم علي التخلص من فتنة ظاهرية او باطنية
كانها قد توجد وتسمي مونة **وهي** اي كرامة الولي **جايزة** الوقوع عند اهل
السنة خلافا للمعتزلة في منعهم وقوعها اختيارا وانما يجوزن ان يكرم بها
غير طالب لها ولا مدعيا للولاية حتي لو طلبها مدعيا سقط من حد الولاية
وكان متمسك وسياتي متمسكهم **و**يجوز عند المحققين ان توجد الكرامة
علي يد الولي **ولو** وجدت **بقصد** ذلك **الولي** واختياره بان يدعي انه
ولي ويستظهر باظهار ذلك الخارق علي ولايته او يظهرها اختبار اليعلم
الحاضر عدم امتناعها او نحو ذلك خلافا لمن منع وقوعها اختيارا وانما يجوز

ان

ان يكرم بها غير طالب لها ولا مدعيا للولاية حتي لو طلبها مدعيا سقط من حد الولاية
وكان متمسك هذا القايل ان طلبها لا يخلو من شهوة تنافي الولاية والمحققون
علي عدم المنافات لامكان ان يكون اختيارها لامر شرعي لا شهواني **و**يجوز عند
المحققين ايضا ان تكون كرامة الولي **من جنس المعجزة** اي من جنس ما يكون معجزة
للانبيا كاحيا الموتي وقلب العصا حية وابرا الاكمه والابرص وتكليم الشجر والحجر
وغير ذلك خلافا لمن منع كونها من جنس المعجزة ليلا يقع التباس بين الكرامة
والمعجزة وانما تكون ذلك مثل اجابة الدعوة ووجود الما في البرية حيث
لا يظن ونحو ذلك ورد هذا بان اللبس ينتفي بادعا النبوة وعدمه فالولي
لا يدعيها بخلاف النبي وانما يضر ذلك لو كان يودي الي ان لا يعلم النبي من الولي
وليس كذلك نعم قد يرد نص صريح علي ان ما ظهر علي يد النبي لا يظهر
علي يد ولي ولا غيره كما في القران لقوله تعالي قل لين اجتمعت الجن والانس
علي ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
الا ان نفي الوقوع لا ينافي الجواز العقلي وصحة كون الكرامة من جنس المعجزة
لا ينافي التحدي بالمعجزة الذي معناه ان يقول الرسول بالحال او بالمقال
لا يقدر احد ان ياتي بمثل ما اتيت به من هذه المعجزة التي هي اية صدقي
لان المراد انه لا يقدر احد يريد المعارضة ان ياتي بمثل ما اتيت به والولي
لا يريد المعارضة ولتقييد الاحد في ذلك بالذي يريد المعارضة يصح لو سوله
اخر ان ياتي بمثل ما تحدي به ذلك الرسول وانما قلنا يجوز وجود الكرامة
للولي وجواز كونها باختياره وكونها من جنس المعجزة **لما تقرر من شمول**
قدرة الله تعالي لكل ممكن كما تقدم في الالهيات ولا شك ان من جملة الممكنات
وجود الخارق علي تلك الصفة فاسر الجواز العقلي في وجود الكرامة كذلك
واضح **و**مع تحقق الجواز العقلي يقول المحققون ان الكرامة المذكورة **واقعة**
للاوليا كثيرا وذلك كما في **قصة مريم** فانه كان زكريا يجد عندها حين كفلها
رزقا من الفواكه في غير اوانه وقال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند
الله وقيل لها هزي اليك بجذع النخلة ولا ثمر فيه فهزته فسقط عليها
رطبا وكما في قصة **اصف** بن برخيا الذي عنده اسم الله الاعظم فدعا
به فجا عرش بلقيس حتي نزل بين يدي سليمان عليه السلام في قدر

مانظر الي السما ان يرد اليه طرفه وكما في قصة اصحاب الكهف فانهم لبثوا ثلاث ماية
سنين وازداد وا تسعا بلا طعام ولا شراب ولا موت في كهفهم وكون ما وقع لاهل
الكهف كرامة ظاهر لكونه وقع لهم وكذلك ما وقع لاصف ومريم حين كفلها زكريا
واما ما وقع لها في ولادة عيسي عليه السلام فلكونه وقع علي يد مريم يعد كرامة
لها واحتمال ان يكون ارهاصا لعيسي لانبيا في كونه كرامة لامه لانه ظهر علي
يدها وكونه ببركة التباسها بعيسي وكونها امه غايته ان يكون كظهور كرامة
لولي من الانبيا لموالاته لنبي من الانبيا علي ان ما وقع لاصف ولاصحاب الكهف
لو فرض ان الاول لاجل سليمان والثاني لنبي في زمن اهل الكهف كان كظهور
الكرامة كما قلنا لموالات من ظهرت علي يده لنبي من الانبيا فهو كرامة لمن ظهرت
علي يده لعدم مقارنتها للتحدي ومعجزة لنبي وقعت ببركة محبته واتباعه
كما نقول في كرامات اوليا في زماننا وكما نقول في وقوع الكرامة كثيرا
لما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين ومن كثير من بعدهم من الصالحين
وانما قال جنسه لان كل فرد مما نقل لا يتحقق تواتره وانما تواتر جنسه وهو
معني الخارق في الجملة اما عن الصحابة فقد روي عن السيد عمر انه كان كثيرا
ما يخبر عن امر استقبالي فيجي كما اخبر وحدث به في فراسته كما ورد كان فيمن
قبلكم محدثون ليسوا انبيا فان كان محدث في امتي فعمر وقد روي انه رضي
الله عنه راه وهو علي المنبر في المدينة جيشه بنهاوند في جهة العراق وراي
العدو يحاول غرة الجيش فنادي امير الجيش وهو سارية فقال يا سارية
الجبل الجبل محذرا له من الغرة وسمع سارية هنالك صوته فانحاز الي الجبل
ومثل ذلك شرب السيد خالد السم فلم يضره وروي ما لا ينحصر من العجايب
في ذلك عن السيد علي ورويت كرامات كثيرة عن التابعين والصالحين
من بعدهم وقد ورد ما تيسر من ذلك في الكتب كالحلية ورسالة القشيري
وغير ذلك وبالجملة فوجود الكرامة من صالحي هذه الامة يكاد ان يلتحق
بالضروريات لكثرته وتواتر جنسه حتي ان منكر ذلك يكاد ان يكون
كمنكر طلوع الشمس من مشرقها وانما انكرها المبتدعة لكونهم ورؤساهم
حرموها فلم يشهدوها من انفسهم ولا من اشياخهم لعدم ابتنا تعبداتهم
علي صفا الباطن من عقايد الفساد وعدم جريان الظواهر علي امور

السنة والاقا الكرامة للصالح تكاد ان تكون عند تحقق متابعته الحق والسنة من
لوازم ذاته رزقنا الله تعالي ما رزقهم ووفانا ما يوجب البعد عن مسالكهم
بلا فتنة ولا مضرة امين امين امين يا رب العالمين وخالفت المعتزلة في جواز
الوقوع للكرامة ومعلوم ان منع جواز الوقوع يستلزم منع الوقوع فقالوا
كما اشرنا اليه عند ذكر الجواز ولا يجوز ان تقع الكرامة الخارقة للعادة من الصالح
لانها اي الكرامة الخارقة توجب لو وقعت من الصالح التباس النبي بغيره
من الصالحين اذ الفارق بين النبي وغيره هو المعجزة التي يختص بها النبي
دون غيره والمعجزة انما تتبين بكونها خارقة فاذا وجدت الكرامة وهي
خارق ايضا لم تتميز عن المعجزة واذا لم تتميز احداهما عن الاخري لم يتميز الاتي
بالمعجزة عن الاتي بالكرامة لاستوا علامة كل منهما مع علامة الاخر لكن
يمتنع ان لا يتميز النبي من غيره لان ذلك يودي الي سقوط الشرايع فما يودي
لعدم التمييز يكون محالا وهو ظهور الكرامة ولانها ايضا توجب الخروج
عن نقض العادة اذ هي لو وقعت تكون كثيرة لكثرة الاوليا فيعود ناقض
العادة وهو الكرامة علي هذا التقدير معتادا لكونه وتكرره لكن عود
ناقض العادة معتادا جمع بين متنافيين وهو خلف فما يودي اليه
وهو ظهور الكرامة يكون محالا ولانها ايضا توجب انسداد باب اثبات
النبوة لان الذي تظهر المعجزة علي يده يحتمل ان تظهر علي يده للتصديق
بل لغيره كالاكرام لفرض احتمال ان تكون المعجزة علي حد الكرامة للولي
لا للتصديق فلذلك النبي اذ الفرض مساواة صورة الكرامة لصورة المعجزة
فيحتمل ان تكون لغرض الاكرام فلا تتحقق نبوة ولا يخفي ان هذا الوجه
قريب من الاول بل نفسه لان المال فيه الي التباس النبي بالولي
وان اختلف التقرير لفظا ولانها ايضا توجب الاخلال بعظم قدر الانبيا
لمشاركة الاوليا لهم علي هذا التقدير فيما يوجب عظمتهم في النفوس
وهو ظهور الخوارق لكن الاخلال بعظمة الانبيا ممنوع فما يوجبه
وهو ظهور الكرامة يكون ممنوعا والجواب عن الوجه الاول
وهو ان ظهور الكرامة يودي الي التباس النبي بالولي ان الكرامة
من شرطها ان تكون بحيث لا تقارن دعوي النبوة ممن ظهرت علي

يده ومن شرط المعجزة كونها مقارنة لدعوي النبوة فعلي تقدير كونهما من نوع واحد
يظهر النبي من الولي بمقارنة الدعوي في النبي وعدم المقارنة في الولي فلا
لبس بين النبي والولي لظهور الخارق فان الولي لايدعي النبوة بل يدعي
عدمها حتي لو ادعاها لم يكن وليا بل عدو الله تعالي فاين اللبس فقد ظهر ان
هذه الحجة التي هي اقوي شبههم اهو وهي من نسج العنكبوت لان دعوي
النبوة ودعوي عدمها ليسا مما يخفي فالتفريق بها بين النبي والولي في غاية
الوضوح الجواب عن الوجه الثاني وهو ان الكرامة لو وقعت لزم كثرتها
لكثرة الاوليا وكثرتها تصيرها معتادة لتكررها فيصير غير المعتاد
وهو الخارق معتادا وذلك جمع بين متنافيين مع ان كونه معتادا يسقط
فايدة كونه خارقا ان كثرتها انما تصيرها معتادة ان كانت فردا واحدا
يتكرر دايما واما ان كانت افرادا كثيرة وتكرر كل فرد منها مرارا قليلة
فلا تصير بالكثرة معتادة لاسيما ان كانت الافراد غير متقاربة الحقيقة
وحصل المجموع من المجموع فلا تصير معتادة علي انا لا نسلم اعتيادها
وان كانت متكررة من جنس واحد علي يد واحد اذ غاية ما في كثرتها
في ازمان متطاولة انما تكون بتلك الكثرة المستمرة استمرارا ان يكون
وقوعها علي وجه الدوام استمرارا لنقض العادة واستمرار نقض العادة
عند العقلا لا يصيره معتادا ساقط الدلالة علي التخصيص بل لا يزيدهم
ذلك الا عجبا لا اعتيادا سوا كان من شخص واحد او من اشخاص فانا
لو فرضنا انسانا يامر الماء كل يوم ان يطلع من البير بلا الة فيطلع
كلما امره مائة سنة لم يصير معتادا عند الحاضرين لانه نقض العادة
ونقض العادة لا يصير معتادا بحيث لا يدل علي التكريم ولو وقع من
اشخاص بل يعلمون بذلك تمكن ذلك الانسان وحده او مع من ضاهاه
في نقض العادة غاية التمكن فتقرر بذلك كرامته لا خروج الخارق
من الخارقية الي كونه لا يدل علي الكرامة لاعتياده فافهم وقد اختصر
المصنف هذا الوجه كالذي قبله ولذلك زدنا فيه بسطا ليتبين المراد
والجواب من الوجه الثالث وهو ان وقوع الكرامة يسد باب اثبات
البنوة لاحتمال ان يكون ما ياتي به النبي كرامة لا معجزة وقد تقدم

ان هذا

٤٢

ان هذا يعود الي الوجه الاول ان المقارنة اي مقارنة الخارق للدعوي اي دعوي
النبوة يعين كونه معجزة ويعين كون الاتي به نبيا لا وليا فقط لان من ادعي انه
نبي وليس به فهو عدو ولا ولي فتفيد تلك المقارنة حين ميزت المعجزة من الكرامة
وازالة احتمال كونها كرامة القطع بالصدق عادة اي تفيد عادة قطعنا
بكونه صادقا في انه نبي لا ولي فقط اذ لا يظهر الخارق ممن ادعي النبوة
الا ان كان نبيا حقا وقد ظهر لك ان جواب هذا الوجه عايد لجواب الوجه
الاول كما عاد هو الي الاول كما نبهنا عليه والجواب عن الوجه الرابع وهو
ان وقوع الكرامة يخل بعظمة الانبيا لمشاركة الاوليا لهم في موجب تعظيمهم
وهو وجود الخارق ان الكرامة اذا وقعت علي يد الولي فانما تقع علي يده
لتابعته نبيه فهي تزيد جلالة قدر الانبياء لا اخلالا بتعظيم اقدارهم
وانما كانت زيادة لجلالة قدرهم من حيث نالت اممهم ذلك الخارق وتلك
الكرامة من الله تعالي ببركة الاقتدا بانبيايهم فاذا كان التابع وهو الولي
نال جلالة القدر حتي رزق الخوارق كرامة له فما بالك بالمتبوع وهو النبي
ولذلك يقال كرامة الولي معجزة لنبيه وانما يتخيل الاخلال لو نالها
لا من حيث الاتباع وذلك ظاهر ومما كان من جملة ما استدلوا به علي نفي
الكرامة ما يفيد نفي الاطلاع علي الغيب لان اول الكرامة الاطلاع علي ما لم
يطلع عليه غيره فاذا انتفي عن الولي نفي عنه ساير الكرامات لان اسيرها
واولاها الاطلاع علي الغيب وقدره بانا لو سلمنا ان الاوليا لا يطلعون
علي شي من الغيب بذلك الدليل لا يلزم نفي غيره من الكرامات اذ لا ملازمة
بين النفيين وهو ظاهر وكنا لا نسلم اقتضا الدليل لنفي الاطلاع علي
الغيب من جانب الولي ايضا اشار الي جانب ذلك الدليل والي رد دلالته
علي نفي الاطلاع علي الغيب فقال ومما هو دليل قوي عندهم في
نفي صحة معني الاخبار اي اخبار الولي بالمغيبات لانه لا يطلع عليها كما
اقتضاه الدليل واذا لم يطلع لم يصح اخباره بها قوله اي من الدليل القوي
في ذلك قوله تعالي قل ان ادري اقريب ما توعدون ام يجعل له ربي امدا
عالم الغيب فلا يظهر علي غيبه احدا الا من ارتضي من رسول فانه حصر
الاطلاع علي الغيب في الرسول فلا يكون لولي ومن يثبت كرامة الولي

يثبت اطلاعه علي بعض الغيب فنفيه يلزمه نفي الكرامة والاية دلت علي انه
لا يطلع علي غيب ما فرد من افراد الناس الا الرسول فالولي لا اطلاع له فلا كرامة
له بهذا الدليل وقد بينا ان نفي الغيب لا يستلزم نفي غيره من ساير الكرامات
اذ من يقول بالكرامة لا يلزمه اثبات الاطلاع حتي يلزم ما ذكر والجواب
بعد تسليم ان منع الاطلاع علي الغيب يقتضي منع الكرامة الذي هو مقصود
الخصم بالاستدلال انه اي الشان لا نسلم ان الغيب في الاية سلط عليه
السلب علي وجه العموم حتي يفيد انه لا يطلع احد من خلقه علي شي
من غيبه الا الرسول بل تسلط عليه علي وجه الاطلاق فالمعني علي هذا
ان عنده تعالي غيبا غير معين لا يطلع عليه الا الرسول ولا منافي ذلك
اطلاع غير الرسول علي غير ذلك الغيب ولو سلم عموم الغيب فيكون
التقدير لا يطلع علي شي الا الرسول فتكون الاية من عموم السلب فلا مانع
من تخصيص العموم ببعض افراد الغيب بقرينة من القراين فيجوز هنا ان
يخص الغيب الذي هو نفي الاطلاع عليه بحال القيامة من قربها وبعدها
بقرينة السياق لان قوله تعالي قل ان ادري اقريب ما توعدون
ام يجعل له ربي امدا ابدل علي ذلك حين سبق ما بعده في حيزه والاستثنا
حينيذ ان جعل منقطعا فكان المعني لا يظهر علي غيبه الذي هو حال
القيامة احدا لكن من ارتضي من رسول يطلع علي غيب اخر فلا اشكال
ويصح ان يجعل متصلا اذ لا مانع من ان يطلع الله تعالي بعض ملايكته
ورسله علي حال القيامة الا ان هذا ينافيه قل ان ادري اقريب
ما توعدون ام يجعل له ربي امدا اذ لا يكون لغير سيد المرسلين ما ليس
له في ذلك وان جاز عقلا تخصيص غيره بذلك وايضا يجوز ان يقدر
ان الاية من باب سلب العموم بان يجعل الغيب لكونه اسم جنس مضافا
للضمير كالمحلي بال المفيدة للعموم فيقدر تسليط النفي عليه بعد
العموم فيكون المعني عالم كل غيب فلا يظهر علي كل غيبه احدا الا من ارتضي
من رسول وحينيذ لا منافي في ذلك ان يطلع غير الرسول علي بعض الغيوب
لان المنفي عن غير الرسول علي هذا هو الاطلاع علي كل غيب ولكن
هذا يلزمه اطلاع الرسول علي كل غيب وينافيه قوله تعالي وفوق

[ختم وقف]

كل ذي علم عليم لان الرسول اذا اطلع علي كل غيب فلا يكون علم غيره فوقه في الاطلاع
اللهم الا ان يجعل الاستثنا منقطعا كما تقدم فيما تقدم والي هذا الوجه اشار
بقوله او يكون القصد في الاية الي سلب العموم فيكون المعني لا يطلع علي
كل غيب احد الا من ارتضي من رسول علي ما قررناه وقد تقدم ما فيه وايضا
يجوز ان يكون المعني لا يظهر علي غيبه بطريق الوحي الا الرسول وذلك لا ينافي
اطلاع غير الرسول علي الغيب بطريق الكشف والفراسة وغيرهما مما ليس بوحي
وهذا اقرب ما اجيب به ويدل عليه استثنا الرسول الذي علم من شانه
ان اطلاعه انما يكون بالوحي واليه اشار بقوله او يخص الاطلاع المنفي عن
غير الرسول بما يكون بطريق الوحي يعني فلا ينافي اطلاع الولي علي الغيب
بطريق اخر خاتمة فيما يقال بين النبوة والولاية وهو اشيا احدها
انه لا يبلغ الولي درجة النبي في الثواب وما يستلزمه شرعا من المعرفة
وحسن العمل خلافا لبعض الكرامية في قولهم قد يبلغها او يزيد عليها
لان القرب من الله تعالي انما هو بالمجاهدة والاكتساب وقد يكون الولي
ابلغ في ذلك وكلام الكرامية في ذلك فاسد اجماعا وكيف يعقل ان يكون
المتبوع الشفيع ادني في المرتبة من الكالخ لتابع مع ان كل ما يثبت من
الاجر للتابع فللمتبوع مثله زايدا علي ما اختص به لانه هو الذي سن للتابع
ما بلغ به تلك المرتبة ومن سن سنة فله اجرها واجر من عمل بها الي يوم
القيامة وكيف يتخيل عاقل كون الولي في مرتبة النبي مع ان النبي له كمال
الولاية المعصومة من المعاصي مامون من سوء العاقبة بالنصوص القاطعة
مختص بشرف الوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام
امر المعاش والمعاد قد الزم جميع العباد تعزيزه وتوقيره وحكم بالخلود في
النار علي من غض في حقه الي غير ذلك من الكمالات والولي ليس له
تلك الكمالات ولا يحوم حول تلك المنازلات وثانيها ان الولي لا تسقط عنه
التكاليف الشرعية بكمال الولاية ولو بلغ فيها ما بلغ اللهم الا ان يغلب
علي عقله خلافا لبعض اراذل الطوايف واهل الالحاد والاباحة في قولهم
ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفا القلب من الشهوات وكمال الاخلاص
سقط عنه تكليف الامر والنهي ولم يضره الذنب وان كان كبيرة بل يدخل

الجنة وان ارتكبه وكلام القايلين بسقوط التكليف عن الولي بما ذكر وافاسد ايضا
اجماعا وكيف نتخيل صحته وانبيا الله لايزالون مكاضين علي ما لهم من كمال الاخلاص
والمحبة والصفا الذي لايحوم الولي حوله واعظمهم في ذلك سيد الاحبا واكمل
الاصفيا صلي الله عليه وسلم حتي انهم يعاتبون علي خلاف الاولي كما يعاتب
غيرهم علي المعصية وثالثها انه لاتكون ولاية غير النبي صلي الله عليه وسلم
افضل من النبوة خلافا لبعض من ينتسب للصوفية في قوله ان الولاية مطلقا
ولو كانت لغير النبي افضل من نبوة النبي لان الولاية تنبي عن القرب والموالاة
بالالطاف والاحسان والنبوة تنبي عن الانبا اي الاخبار بالغيب وما ينبي عن
القرب والموالات للملك افضل مما ينبي عن الانبا عن الملك بامر يامر بابلاغه
الا يري الي حال الملك مع الجند فان الذين يصطفيهم بالقرب والموالات هم
الخلص والافضلون من جنده بخلاف الذين يبعثهم للرعايا لابلاغ امر يامر
به فهم دون ذلك ورد هذا بان الولاية مرجعها الي كثرة الثواب لوجوب
تلك الكثرة وهو ما يوجب الرضا والذي يوجب الرضي هو التقوي والتقوي
منشاها المعرفة بالله تعالي ومعرفة احكامه فان بمقدار المعرفة تكون
التقوي اجماعا من العقلا ولاشك ان النبوة ليست هي مجرد الامر باخبار
الغير بما لايوجب التقوي بل تتضمن بما اشتملت عليه معرفة الله تعالي
بالضرورة وبالدلايل اكبر معرفة وتتضمن العلم بالاحكام وتتضمن العمل الصالح
بحق الابلاغ علي اكمل وجه في التقوي في حقوق الله تعالي وفي حقوق العباد
فكيف يتصور ان تكون ولاية غير النبي اكمل من نبوة النبي مع ان النبوة نفسها
تتضمن ولاية هي معرفة الله تعالي ومعرفة احكامه والقيام بحقوقه
وحقوق العباد ولايصل غير النبي لهذه الولاية التي تتضمنها النبوة
ولايقال هذه معارضة ولاية بولاية لا بنبوة لانا نقول بل هو بيان
لكون النبوة تشتمل علي اكمل ولاية لايصل لها غير صاحبها فتبين بذلك
ان ولاية غير صاحبها لا تكون افضل من النبوة علي انا نقول لو نظر
الي مجرد تلقي الوحي وابلاغه لم يسلم ان ثوابه ادني من ثواب الرسل
اليهم لان فيهما من نيل المشاق في التلقي والابلاغ ما يفيد اكمليتها
في الثواب كما وقع الاجماع عليه ولاجل ما قررنا من تضمن النبوة للولاية لم

يقل

يقل هذا القايل ان الولي يبلغ درجة النبي بل يقول بعد حكمه بان الولاية
افضل من النبوة ان النبي لايبلغ الولي درجته لاشتمال النبوة علي الولاية
وعند التامل الصايب يكون ذلك منه اعترافا بان النبوة افضل من الولاية
لان في النبوة علي هذا التقدير شرف الولاية وزيادة فانهم تقرر بهذا ان
النبوة افضل من ولاية غير النبي والكلام في ذلك واما الكلام فيما بين نبوة
النبي وولايته هو اعني ولاية النبي ايهما افضل من الاخري وقد وقع التردد
في ذلك بين اهل النظر والاستدلال فقيل ولاية النبي افضل من نبوته
لما فيها اي في الولاية له من معني القرب من الله تعالي والاختصاص
بكرامته فان الولاية مصدر وليه ولاية اي قرب منه والقرب من الله تعالي
كون المخلوق مخصوصا عنده بمزايا الكرامة والاحسان العظيم الازلي وانما
يكون ذلك بمعرفته وتقواه بخلاف النبوة فهي من الانبا عن الله بما امر بابلاغه
للخلق وما يشعر بالقرب افضل مما يشعر بالابلاغ للامر والنهي وقيل بل
نبوته افضل لما فيها اي لما في النبوة من الوساطة اي التوسط بين الحق
تعالي والخلق ولما فيها من القيام بمصالح الدارين في ذلك التوسط
لانه انما ارسل ليعلمهم مصالح الدارين ويهديهم الي مراشد الفوز دنيا
واخري ومن المعلوم ان ما له نفع متعد وهو النبوة هنا ارفع مما له نفع قاصر
كالولاية المختصة فتكون النبوة ارفع لذلك مع زيادة شرف في النبوة بما
يقتضيه من مشاهدة الملك المبلغ للوحي لانه من اسرار ملك الله تعالي
ولان الملك له شرف في نفسه اذ لايجري الا في طاعة الله تعالي ومصالح
العباد فاقتضي ذلك زيادة الشرف اذ لاخلاف بين العقلا ان ما يقتضي
من المنازل مشاهدة اسرار السلطان لاسيما المتضمنة لانفاع الرعايا
اعلي مما ليس كذلك واعلم ان التردد في افضلية ولاية النبي علي نبوته
كالتردد في افضلية الشي علي نفسه وذلك انا بينا ان النبوة اخبار
الجزء علي كله بتقييد وجود ذلك الجزء في ذلك الكل بل يرجع في الحقيقة
الي التردد في افضلية الشي علي نفسه وذلك انا بينا ان النبوة اخبار
بعلوم لتبلغ الخلق اولا ومن جملتها العلم بالله تعالي والخوف منه
والعلم بالله تعالي هو مرجع الولاية فكانه قيل هو العلم بالله تعالي

افضل او العلم به بقيد كونه بالوحي افضل والحال انه اريد بالعلم الاول هذا
العلم الثاني لان الكلام في نفس ولاية النبي وهي بطريق الوحي لا في مطلق
الولاية ولا يخفي ان هذا نظير قولنا هل الناطقية افضل من المعني الذي
هو ناطقية الانسان اولا والحال انا اردنا بالناطقية الاولي ناطقية الانسان
ولا معني للاختلاف في نحو ذلك لو اريد بالنبوة مطلق تبليغ للخلق واردنا
بالولاية العمل بغير ذلك كالتعبد بالصيام وغيره امكن الخلاف في مثل
هذا بان يدعي ان ثواب الابلاغ وهداية الخلق اعظم او ثواب العمل الخاص
وليس المراد ذلك لان النبوة تعليم لابلاغ لا مجرد الابلاغ وكذا لو اخرجت
المعرفة الخاصة عن الولاية والنبوة وتظرفيهما بين عملين احدهما نبوة
كهداية الخلق واخر ولاية كالمحبة والعمل امكن الاختلاف ولكن لا معني
لاخراج المعرفة عن النبوة والولاية وكذا لو امكن انفصال النبوة
عن الولاية التي هي الايمان والعمل بان يمكن الايمان والعمل بدونها
وامكنت بدونهما توجه ان يقال ايهما افضل وحده ثم لو امكن ذلك
وكان هو محل الخلاف فلا معني للتردد لان الايمان والعمل افضل جزما
مالم يكن معهما ايا كان لكن هذا مما لا يتصور اعني النبوة بدون الايمان
والعمل اذ النبوة نفسها بطريق الوحي فلا معني للخلاف علي ذلك الوجه
فافهم **المبحث التاسع** في السحر اتبعه لبحث الكرامة
بعد المعجزة لتحقق الفرق بينه وبينهما علي وجه البيان والتفصيل
وان اخذ من تفسيرهما مخالفتهما له **السحر** بمعني عمله وايجاده لا بمعني
نفسه الذي هو نفس العلم اذ لا يصدق عليه ما فسر به وانما يصدق
علي ايجاده وعمله هو **اظهار** امر **خارق للعادة بسبب مباشرة**
مظهره **لاعمال مخصوصة يجري فيها** اي في تلك الاعمال **التعليم**
والتعلم فالمعتاد لا يكون اظهاره سحرا كالاكل بالنسبة لازالة الجوع
وقوله بسبب مباشرة اعمال مخصوصة يخرج به ما نشا لا عن اعمال
اصلا او عن اعمال خرقا للعادة من غير ارتباط كنشاة تحرك الجبل عن
ضربة برجل اذ لا ارتباط بينهما فان كلا منهما يكون معجزة او كرامة وقوله
يجري فيها التعليم والتعلم يعني من كل احد زاده لبيان امكان معارضته

من

٢٧

من كل من يتوجه لتعلمه كما سنبينه عليه فيظهر الفرق بينه بذلك وبين المعجزة
وان تحقق الفرق بينهما بثبوت الربط بينه وبين اعمال مخصوصة بخلاف المعجزة
لان دلالته علي الفرق اظهر ولذلك زاد قوله ايضا **ويتعين علي** التاثير بتلك
الاعمال شرة النفس اي كون نفس مباشرها شريرة مجرمة بخلاف الكرامة
فانها لا تظهر علي يد مجرم فهذا فرق ظاهر بين السحر والكرامة وهو
ان الكرامة لا تظهر علي يد مجرم والسحر لا يظهر علي يد صالح وانما
قلنا زاده لمزيد بيان الفرق بينه وبين الكرامة لان الربط بين اثر
السحر والاعمال يخرج الكرامة اذ لا ربط عاديا بينها وبين اعمال التقوي
التي انما تظهر معها وربما يخرج به ايضا مالو فرض ربط عند الله تعالي بين
خارق وبين اعمال الا انها ممنوعة من التعلم المعتاد وانما يكون
ذلك بالهام او نبوءة فلا يكون الا معجزة او كرامة ثم نبه كما قلنا علي
امكان المعارض في السحر لامكان التعلم علي طريق المعتاد في تعليم
الناس بعضهم بعضا بقوله **و**لاجل امكان التعليم المعتاد في اعمال
السحر **تاتي لها المعارضة** في مقتضاها من كل احد عند اتصاله
بالمعلم وارادته ذلك بخلاف المعجزة فلا تمكن معارضتها عادة
فان قيل كلام المص يقتضي ان في شان السحر اعمالا تتعلم وينشا
عنها خارق وليس كذلك لان من سحر مرض لم ينشا خارق عن ذلك
السحر اذ المرض ليس خارقا قلنا بل هو خارق من حيث نشاته
عن تلك الاعمال وذلك مرادهم بنشاة الخارق عن تلك الاعمال والا
فلا يلزم ان يكون الناشئ من حيث ذاته وصورته خارقا كالطيران
مثلا في الهوا فافهم **وهو** اي السحر بمعني وجود خارق عن اعمال
علي خلاف العادة **جائز عقلا** لانه من جملة الممكنات اذ هو اما
وجود جرم وقع في حيز خالي او عرض وقع في غير محل ضده وكلاهما
جائز وقدرته كما تقدم عامة التعلق بالممكنات **و**ذلك **كوجود الكرامة**
والمعجزة فان كلا منهما خارق ممكن يجوز تعلق القدرة به اتفاقا وقالت
المعتزلة كون السحر وجود خارق لا يصح بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة
له كالشعبذة التي هي اراءة ما لا حقيقة له بسببها خفة حركة اليد او

اخفاوجه الحيلة حتى يبدوا في المرئي وجود ماليس بموجود ولا استحالة في
ذلك لان الحس له غلطات باسباب وذلك مما وكان مستند المعتزلة
في منع وجود السحر السمع كما في قوله تعالى يخيل اليه من سحرهم
انها تسعى وسياق التكلم عليه والا فالعقل يجوزه فلا لبس وهو
اعني السحر ثابت سمعا لقوله تعالى اي واقع في الخارج لما ثبت
من الدليل السمعي وهو قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل
على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى
يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء
وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم
ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ولبئس
ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون والى هذا اشار بقوله الايات
فان هذه الايات تدل على وجوده وان الناس تعلموه وقد تقدم
بعض ما يتعلق بهذه الاية في عصمة الملائكة ولما ثبت ايضا
برواية العدول من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم حتى مرض نحو
ثلاث والذي سحره لبيد بن الاعصم وذلك ان في الصحيح انه مرض صلى الله
عليه وسلم حتى يخيل اليه انه يفعل الشيء وليس فاعلا له بمعنى انه قد
يظهر له انه قادر على فعل امر لمتقدم عادته فاذا توجه اليه لم يقدر عليه
لما به من المرض ثم انه يوما قال لعائشة رضي الله عنها اما شعرت
ان الله افتاني فيما استفتيته اتاني ملكان فقال احدهما للاخر ما بال
الرجل قال مطبوب قال ومن طبه قال لبيد بن الاعصم الى اخر
الحديث وجمهور المفسرين على ان سورة الفلق انما نزلت في سحر
ابن الاعصم المذكور وسحرت عائشة رضي الله تعالى عنها سحرتها
جارية حتى اثرت فيها مرضا وسحر ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
حتى تكوعت يده اي تعوجت فاذا ثبت الوقوع بما ذكر فالوقوع
يدل على الجواز كما دل عليه العقل ولما ورد على الدليل الاول
من ادلة الوقوع وهو انه صلى الله عليه وسلم سحر معارضته
بدليل العصمة وهو قوله تعالى والله يعصمك من الناس وبانه لو

سحر صلى الله عليه وسلم لم يقطع بكذب الكفار الذين ينسبون اليه انه مسحور
مع انه مقطوع بكذبهم جزما اجاب عن ذلك بقوله واما الطعن الكاذب
من الكفرة في النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور فلم يريدوا
بمجرد اصابة الجسد الكريم بالسحر وهو الواقع حتى يعارضه القطع بكذبهم
بل اريد بذلك الطعن من جانبهم زوال العقل بالسحر وانه صلى الله
عليه وسلم مجنون بالسحر ليوقعوا التلبيس بذلك في النبوة وكذبوا
في ذلك لعصمته صلى الله عليه وسلم مما يوجب الخلل في النبوة
من زوال العقل بالسحر او غيره ففي ذلك كذبوا جزما فلا معارضة
واما العصمة المشار اليها بقوله تعالى والله يعصمك من الناس فليست
العصمة ان يؤذى في جسده الكريم بالسحر او بغيره فقد شج وجهه
الكريم صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته كما مرض بالسحر بل
هي العصمة من ان يهلكوه بالقتل او يوقعوا خللا في نبوته بتلبيسهم
على الناس فلا تعارض اية العصمة ما ورد من انه مرض بالسحر
ولما كان هنا ايضا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان السحر واقعا صحيحا
لاهلك السحرة الذين باهلاك الانبياء ولتولوا املاك الدنيا اذ لا يطلبون
غير الدنيا باهلاك الملوك وتطويع الرعية بالسحر اجاب عن ذلك بقوله
انما لم يهلك السحرة الدين ولم يتولوا الملك لان السحر لا يمكن للسحرة
في اي زمان ومكان ارادوه فيه ولا في كل شيء قصدوا اهلاكه ولا
في كل امر تعلق لهم به غرض فليس للساحران يفعل ما يشاء بسحره
من الاضرار بالانبيا حتى يرد ان يقال لو كان السحر ثابتا لاهلك السحرة
الانبيا ومن الاضرار بالخلق لازالة ملك الخلفا وتوليهم مرتبة الملوك
فلا يرد ايضا ان يقال فلم لم يملك السحرة الخلق فيفعلون بهم
ما شاؤا وامن الاضرار ان كان السحر ثابتا ومن الاضرار بغير ذلك
كاستيصال قبائل العرب الاعدا واهلاك جميع الحرث والنسل
ونحو ذلك فلا يرد الاعتراض بمثل ذلك على حسب ما تقدم وذلك
ظاهر ولما كان مذهب الحكما ان السحر تخييل لا حقيقة له حسبما
اشرنا اليه فيما تقدم واستدلوا عليه وذلك باية من القران

اشار الي عدم تمام الاستدلال ورد عليهم فقال واما قوله تعالي يخيل اليه
من سحرهم انها تسعي فاوجس في نفسه خيفة فلا يدل علي ان كل سحر تمويه
وتخييل لما لا حقيقة له في الخارج بمنزلة الشعوذة التي هي تمويه وتغليط
للحس باظهار وجود ما لم يوجد في نفس الامر لان ما ذكر في الاية قضية
عينية فلا تفيد العموم علي ما هو راي المعتزلة فيجوز ان يكون فساد السحر
في قضية سحرة موسي تغليط الحس واظهار ان الحبال والعصي صارت
حيات تسعي مع انها ليست كذلك ويكون فساده في غير ذلك امر حقيقيا
كالتفريق بين المرء وزوجه وغير ذلك كما دلت علي ذلك وقايع اخري
علي انا نقول فساد السحر في قضية سحرة فرعون امر حقيقي ايضا وهو
انقلاب الابصار بصفة اقتضت غلط البصر في المبصر فالتمويه والتخييل
باعتبار المبصر ووجود امر حقيقي باعتبار البصر اذ لا مانع من ذلك ولا يبعد
احتمال كون الشعوذة علي هذا النمط في جميع ما لها لان التمييز بينه
وبين الشعوذة يقع بكونها لا تكون الا مع التخييل وكونه يقع في غير
ذلك ثم نبه علي الاصابة بالعين لما شبهها السحر في كون كل منهما
تاثيرا مبنيا علي عمل خفي خفيف الا ان التاثير بالعين لا يلتبس
بالمعجزة لكثرة اربابه واختصاصه بالاذاية فيما يتعجب منه
ويتكلم باعجابه والمعجزة بمراحل عن هذا المعني فقال واما
الاصابة بالعين فهو امر ثابت بلا شك حتي انه يكاد يجري في
الثبوت مجري الامور المشاهدات كبياض الداج وسواد الغراب
وانما تحصل تلك الاصابة باستحسان العاين لشي فيتاذي ذلك
الشي من العاين اما بكلمة يقولها في المصاب او بمجرد الاستحسان
وذلك لخصوصية موضوعة في نفس انسان او في قوم مخصوصين
كما روي ان العين في بني اسد وكان الرجل منهم اذا اراد الاصابة
يجوع ثلاثة ايام فحينئذ لا يمر به شي يقول فيه لم ار كاليوم
استحسانا للثمار الا اصيب ولما ان الكفار لما عظم عليهم امر النبي
صلي الله عليه وسلم طلبوا واحدا منهم ليعاين رسول الله
صلي الله عليه وسلم فعصمه الله تعالي من ذلك واعترض الجبايي

هذه

٨٩

هذه الرواية بان الكفار لم يكونوا يستحسنون من النبي شيا حتي يعينوه
ورد بانهم ليستحسنون منه الفصاحة والبلاغة وشرف الذات ومكارم
الاخلاق وغير ذلك ومن الدليل علي العين ما روي ان النبي صلي
الله عليه وسلم قال العين حق والعين تدخل الرجل القبر والجمل القدر
وهذا ما عند جمهور المفسرين ان فيها اعني الاصابة بالعين نزل
قوله تعالي وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر
فانه قري يزلقونك بضم اليا من الازلاق وهو الازالة عن مكان الثبوت
لحالة السقوط والمراد به في الاية الازالة من السلامة الي العطب
بالبصر وكونهم كادوا ان يقع منهم ذلك يدل علي انه موجود فيهم
وانما عصم منهم النبي صلي الله عليه وسلم فافاد قوة الكلام ثبوته
في الخارج كما استمرت العادة به في ناس واشخاص وقد اختلف
القايلون بحقيقة السحر وانه ليس تخييلا والقايلون بحقيقة العين
وانه ليس من مجرد الاتفاقيات في جواز الاستعانة علي دفع اذي
كل منهما بالرقي وهو التداوي بدوا مما جرب او بكلام طيب كالقران
وكذا اختلفوا في جواز العوذ اي التعوذ من اذاهما فقيل ذلك جايز
بل مطلوب لان ذلك من السعي فيما يستعان به علي الطاعة وهو
صحة البدن ومن الالتجا الي الله تعالي ان كان بالاذكار وهو قول
جماهير المسلمين وقيل بترك ذلك توكلا للامر لله تعالي كما ورد
الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلي ربهم يتوكلون
والجواب ان التداوي والاستعاذة ان كانا مع الاعتماد عليهما فنهي
عنهما ولا ينبغي الاختلاف في ذلك وان كانا مع الثقة بالله تعالي فهو
جايز ولا ينبغي الاختلاف فيه واختلفوا ايضا في جواز تعليق التمايم
جمع تميمة وهي الحرز المكتوب فيه ما يناسب الشفا والتعوذ واختلفوا
وفي جواز النفث بالريق علي موضع الاذي والمسح علي مكانه
للاستشفا فقيل جايز بل مطلوب وقيل بترك علي نمط ما تقدم
ولا يخفي ان تعليق التمايم والنفث والمسح علي مكان الاذي من
معني الرقي والعوذ فعطفه علي ما قبله من عطف الخاص علي

العام وبكل تقدير فالمسئلة اي هذه المسئلة المختلف فيها وهي الرؤية والعوذ
فرعية يعني انهما من فروع الفقه وانما ذكرت في اصول الدين استطرادا وتكثيرا
للفن والله اعلم الفصل الثاني في المعاد وهو في الاصل مصدر او مكان العود
او زمانه والمراد به هنا عود الحيوان الي الوجود بعد العدم او الي الاجتماع بعد
التفرق علي المذهبين كما سياتي مع عود الحياة اليه بعد الموت وعود الروح
الي البدن بعد المفارقة بنا علي عدم فنايها هذا عند اهل الحق واما عند
الفلاسفة القايلين بان المعاد روحاني وهو عود الروح الي ما كانت عليه
من التجرد عن علاقة البدن وعن استعمالها الات البدن والي تبريها
بيا لها من الظلمات الجسمية فالروح عندهم من يوم البعث وفيه
مباحث عديدة هي خمسة عشر المبحث الاول في اعادة
المعدوم وهي وان لم تكن بحسب الظاهر من العقايد الدينية الا انها مما
يبنى عليه تحرير دليل المعاد فهي بمنزلة اشيا يترتب عليها تحقيق
العقايد كثبوت الخلا وصحة الفنا علي العالم وجواز خرق الافلاك وعدم
اشتراط البنية في الحياة وعدم تناهي القوي الجسمانية ونحو ذلك
كما انما ينبني عليها اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة والنار
وغير ذلك حسبما يوقف علي ذلك عند تحريره انها واخرا اعادة المعدوم
الي هنا ليليه ما به مزيد اختصاص من ثبوت المعاد يجوز عند
جمهور المتكلمين اعادة المعدوم بان يوجد بنفسه بحقيقته التي وجد
بها اولا بعد عدمه خلافا للفلاسفة في منعهم اعادة المعدوم
مطلقا اي كان ذلك المعدوم جوهرا او عرضا مما يبقى اولا وسائر
او لنهم علي ذلك مع ردها وخلافا لبعض المعتزلة في منع اعادة
الاعراض مطلقا اعني سوا كانت مما يبقى كالالوان او كالحركة والاصوات بخلاف
الجواهر فيجوزون اعادتها لكن لا بمعني تكسي الوجود بعد انتفاه منها
اذ هي ثابتة في نفسها عندهم لا بمعني انها تعاد بعد عدم حقيقتها فيه الحقيقة
لم يوافقوا علي اعادة المعدوم المنتفي راسا الذي نقول به نحن اذ لو تحقق
عندهم ان المعدوم لا حقيقة له ثابتة لم يعد عندهم كما قالوا في الاعراض
وانما منعوا اعادة الاعراض وقد وافقهم بعض الاصحاب لان المعاد انما

يعاد

٩٠

يعاد لفايدة وهي ترجع الي عرض يقوم بالمعاد فيلزم قيام العرض بالعرض
بخلاف الجرم فاعادته لمعنى كالتنعم والتعذيب لا يلزم فيهما قيام العرض
بالعرض وهو محال ولا يخفاك ضعف هذا التمسك لان قيام العرض بالعرض
غير بين الاستحالة كما تقدم ثم لو سلم فلا يسلم لزومه لان العود وجود
بعد عدم والوجود ليس وجوديا بل هو حال نفسي لا عرض وجودي والفايدة
التي لها يعاد الشي قد تكون قيا ما بالجرم لفايدة الجرم وهو البقا ليسا
وجوديين ايضا اما القيام بالجرم فهو عبارة عن اتصاف الجرم بالعرض
وهو اعتباري واما البقا فهو عبارة عن عدم الفنا في الوقت الثاني
فاكثر بعد الوجود ولو سلم فالعرض لما وجد في الجرم اولا وكان باقيا
فيه فمثله ان صح قيام المعنى بالمعنى فما هو جوابكم في ايجاد الاول فهو
جوابنا وخلافا لبعضهم اي المعتزلة في منع اعادة غير الاعراض الباقية
وهو الاعراض الفانية كالاصوات والحركات لان الفانية عندهم يختص
وجودها بوقتها فلا يمكن اعادتها لمعنى وقتها ولا يخفى ضعف هذا التمسك
ايضا لان المحقق اختصاص العرض الفاني بانه لا يبقى الي وقت ثان الا انه
لا يعاد في وقت اخر قالوا واما الاعراض الباقية فما كان مقدورا للعبد
لا يمكن اعادته للعبد لما يعلم العبد من نفسه انه انما يوجد بعد انتفاء
العرض الاول غيره لا نفس الاول كما لا يمكن اعادته للرب اذ ليس من
متعلقات قدرته ولا يخفى ضعف هذا التفصيل ايضا لما تقدم من عموم
قدرة الباري لكل ممكن وبطلان تاثير قدرة العبد في فعل من الافعال لنا
من الادلة علي جواز اعادة المعدوم سوا كان جوهرا او عرضا مطلقا دليل
لكنا نقتنع به الخصم القاصر عن البرهان اقناعا اي الراجح ان يوصف به
ما ينظر فيه هو الامكان لانه اكثر افرادا وانواعا من الواجب والمحال
فيتمسك به فيما يعرض حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع في ذلك
العارض وهذا كما قال الحكما كلما عرض لك من الغرايب فاجعله في دايرة
الامكان ما لم يذرك عنه قايم البرهان واذا كان كذلك الامر كذلك
فاعادة المعدوم لم يقم فيه دليل الامتناع فيجعل في دايرة الامكان ومن
ادعى الامتناع فعليه بالبرهان ولنا دليل اخر علي جواز اعادة المعدوم

معنى اللفظ القوي الذي من
شانه ان يقنع به القاصر
عن البرهان ان الاصل
اي الراجح

لا يجد الخصم الزاما مذهبه وبطلان مذهبنا حقية الخصم به فيلزم قاطع
سبيلا للتفصي عنه ان الممكن المعاد مثل الممكن المبدا بالايجاد الاول من
كل وجه فيستحيل كون المثلين ممكنا لذاته والاخر ممتنعا لذاته لاستحالة
كون احد المثلين مختصا بلازم هو الامتناع الذاتي والاخر مختصا بلازم
هو الامكان الذاتي والا انتفي التماثل لان تباين اللوازم يقتضي تباين
الملزومات والتماثل محقق مفروضة بين المبدا والمعاد لانا نعني بالمعاد
مايساوي ذلك المبدا في كل وصف الاني وقت والوقت الخاص بكل منهما
خارج عن حقيقة كل منهما والا لم يصح ان لايقع كل منهما الافي ذلك الوقت
لان الوصف اللازم للوجود لايفارق الموجود وكون الممكن ممتنع
الحصول في غير وقت خاص هو مبدا وجوده يقتضي عدم صحة
بقاءه الي وقت لجزاء الوقت الاول لايجامع الثاني فما بعده اذ اعرض
لان ما يوجب وجوب نفي الممكن بعده وهو بديهي البطلان لان الممكن
يبقي ازمانا واوقاتا والحكم بان زيدا في وقت بالامس غيره في هذا
الوقت سفسطه ولذلك لما ادعي بعض تلامذة ابن سينا ان الوقت
الخاص من لوازم ذات الممكن واصر علي ذلك قال له ابن سينا ان كان
الامر كما تقول فلا يلزمني ان اجيبك لان الوقت الذي هو اللازم علي
زعمك قد انتفي بالوقت الثاني والا لزم اجتماع المتقدم والمتأخر واذا انتفي
انتفي الملزوم فقد انتفيت انت بانتفاء وقتك وانتفيت انت بانتفاء
وقتي فلم يبق السايل ولا المجيب بل الموجود الان غير المتباحثين قبل
ثم لو وجدنا البحث لم يتم حتي تتبدل فلا يلزم الجواب ايضا ولما ادرك
ذلك التلميذ ذلك رجع الي الحق وان الوقت خارج عن اللوازم المقتضيات
للمثلية هذا علي معني ان اعادة المعدوم اعادة مثله من كل وجه
وقدم الدليل فيه مع انه ليس بتحقيق بل التحقيق انه عينه فلا
يتصور في ذلك توهم الامكان فيه اولا والامتناع فيه ثانيا لان الشي
الواحد في اوقات لايختلف بالامكان والامتناع الذاتيين بخلاف الوقت
علي ما قررنا من كونه خارجا عن الحاصل فيه واما تخلل العدم بين
حصوليه فسياتي انه لايوجب الامتناع وهذا معني قوله فيمتنع

اي واذا

وقف لله تعالى هذا الكتاب

اي واذا تقرر انه عينه الا في الوقت الخارج عن حقيقته ولوازمه الذاتية فيمتنع
كونه ممكنا في وقت امكانا ذاتيا ممتنعا في وقت اخر امتناعا ذاتيا يعني
لان كلا منهما اعني الامكان الذاتي والامتناع الذاتي لايفارق ذات موصوفهما
والا لم يكونا ذاتيين ولذلك امتنع الانقلاب والحاصل انه لما كان المراد هنا باعادة
المعدوم اعادة مثل ما كان اولا من كل وجه بحيث انه لا اختلاف هناك الا في
وقت او هو اعادة عينه مع اختلاف الوقت فقط وتقرر ان الوقت خارج عن
حقيقة المعاد وانه به يتحقق امكان وجوده ولا يصح كون احد الوقتين بخصوصه
مانعا من وجوده لتحقق تساوي افراد الوقت في الحقيقة اذ حاصل معني كل
من الوقتين مقدار زماني يصح ان يقع فيه ممكن بسببه لم يتصور كون المعاد
ممكنا او ممتنعا ثانيا بالذات ولا بالعارض اما انتفا الصحة لامتناع ثانيا بالذات
فظاهر لانه لاينقلب الممكن لذاته ممتنعا لذاته والا لزم صحة نفي الوصف
الذاتي مع تحقق صاحبه واما نفي الامتناع ثانيا بالعارض فلان مفروض
الكلام التساوي بين وقتين المعاد ولا اختلاف الا به ولا يرد ان يقال
لعل الاعادة امتنعت لعارض هو نفس الاعادة لانا نقول الاعادة هي
نفس الايجاد الا انه في وقت ثان وقد تحقق استوا الوقتين كالايجادين
فلا يصح كون الاعادة مانعة الا لو صح ايجاب احد الوقتين ما لا يوجبه الاخر
وهو باطل بالضرورة البديهية لتحقق التساوي بين الوقتين ولا يمكن
ان يتخيل اختصاص الوقت لذاته بما يوجب المنع لذاته والا لزم ان الوقت
لم تدرك حقيقته الجامعة للافراد وهو سفسطه ولو جوز مثل ذلك لم
يوثق بمعلوم ما لامكان هذا التخيل فيه وهذا غاية التحقيق والبسط
بناء علي تساوي الايجادين كما هو المتبادر ولا يمكن ان يدعي ان الايجاد من العدم
المحض الذي لم يتقدمه وجود اسهل من ايجاد ما جري فيه التصرف والتكوين
لما علم عادة من ان الافعال التي لم يتسلط عليها تصرف فاعلها قط لا اقل
من ان تكون عند فاعلها كما تسلط عليه ثم ربما يقال بالعكس واليه
اشار بقوله بل ربما يدعي ان ما تسلط عليه بتصرف ما هو اسهل
مما لم يتسلط عليه لان الوجود الاول فيما تسلط عليه التصرف افاد
استعدادا اي تهيا وقربا لقبول الوجود ثانيا ونعني بقبول الوجود الوجود

بالفعل والا فالقبول الذاتي محقق للتساوي والاستعداد هو تاكد ذلك القبول
بالقرب من الوقوع بسهولته فلا يبقي للقبول غير ما عني ومنشا ادعا الاسهلية
ما يعلم في حق الصانع يصنع صنعة ثم يعيدها فان ذلك الصانع يجد سهولة
تلك الصنعة في علمه واقتداره فانه يخالطا ما تسوي به بخلاف المخترع
وربما يدعي اخذ هذه الاهونية من الدليل السمعي **غير ما يشير اليه**
اي كما يشير الي ذلك **قوله تعالي وهو** اي المعاد **اهون عليه** لان الظاهر
المتبادر منه ان الاعاده اهون عليه تعالي من الابتدا ولا يخفي ان هذا انما
لا يصح لان الاهونية انما تتصور في حق المخلوق في افعاله فيسهل ما خالط
وعلم به وعرف اصل حيلته لا في حق من احاط علمه بكل شي واقتداره بكل
ممكن علي السوا اذ لو تنزل علمه تعالي بما علم في بعض الاكوان دون بعض
كان التنزل جهلا ولو تنزلت قدرته كان التنزل عجزا اذ لا معني للتنزل
في العلم الا خفا بعض الوجوه ولا معني له في الاقتدار الا الخروج عن امكان
الايجاد وغير ذلك لا يعقل هنالك لانا نقول الاهونية باعتبار الفاعل
كما قررنا بها اولا انما يتصور في حق المخلوق كما قلت واما باعتبار المفعول
ومرجعها باعتباره الي سقوط بعض شروط في حقه فتتصور في حق
الاله ايضا فان ايجاد نصف الجسم المعين اسهل من ايجاد كله اعني ان النصف
انما يحتاج الي مقدار من الفراغ يكفيه بخلاف الكل مع ان الكل والبعض
باعتبار القدرة الازلية علي حد السوا وعلي هذا يكون الخطاب بالاهونية
للتقريب علي السامع الذي هو بصدد ان ينكر لانه يتبادر اليه ان ما لا
تكثر شروط ايجاده اسهل مما تكثر ولكن يرد ان يقال واي شروط تسقط
في حق المعاد دون المبدا فنقول اما علي ان المراد بالاعاده الجمع عن التفريق
فظاهر لان المتفرق موجود الاجزا فلا يبقي الا شروط الالتئام ولكن اذا
اريد ذلك خرج الكلام عما نحن بصدده لان كلامنا في الاعادة عن العدم
لا في الاعاده عن تفريق واما علي ان المراد بالاعاده عن العدم كما نحن
بصدده فيشكل لان الاستعداد بالتفرق لا يتصور بالنسبة الي القدرة
الازلية الا بقلة شروط الايجاد فيه والمعاد عن العدم مسا وللموجود
اولا في الشروط والي هذا اشار بقوله **وفيه** اي وفيما ذكر من دلالة

النفي

النفي المذكور علي الاهونية فيما نحن بصدده من كون الاعادة عن عدم **نظر**
للتساوي بين المعاد والمبدا في جميع الشروط فقبوله للوجود لا تفاوت فيه
وانما الاهونية باعتبار المعاد في جمع المفرق لانه اقل شروطا من الموجود
من العدم وهو الذي يمكن ان يراد في الاية الا انه ليس مما نحن بصدده **لا يقال**
الاعاده للمعدوم هي بمعني الايجاد للشي ثانيا بعد عدمه فهي مخالفة في
الحقيقة للوجود الاول فلا يلزم من صحة الوجود الاول صحتها وايضا المعدوم
بعد عدمه تكون له لوازم واحكام لا تكون له في وجوده كعدم صحة الاشاره
الحسية اليه وعدم صحة الحكم عليه بالحكم الخارجي **فلعله** يكون له لازم
امتنع به بعد عدمه وان كان وجوده اولا ممكنا في نفسه واذا امتنع
وجوده **لامر لازم** لعدمه لم يلزم من صحة وجوده اولا صحة وجوده ثانيا
بعد عدم **لانا نقول** حقيقة الوجود الاول والوجود الثاني متساويتان في
كما هو المفروض فيلزم ان يكون الايجاد المتعلق بالاول كالايجاد المتعلق بالثاني
اذ لا يختلف الايجاد ان الا في المتعلق الذي هو وجود الذات وهو شي واحد
فيهما وتجويز اختلاف الحقايق بعد ادراك تساويهما سفسطة تودي الي
ان لا يصح في العقل مدرك ما لصحة توهم ان المدرك خلاف حقيقة الشي ولو
ادركت بما تدرك به واما تجويز ان يكون لحقيقة المعدوم لازم لا يكون له
في الوجود فهما لا ينبغي ان يفوه به عاقل علي ان يكون اعتراضا علي ما قررناه
لان ما اوجد اولا كان معدوما فلو كان لحقيقته لاجل عدمها لازم لذاته يمنع
ايجاده ثانيا لزم تقرر ذلك اللازم لذاته اولا وثانيا ولا يمنع تقرره عدمه
بعد الوجود لان العدم شي واحد بالضرورة في الحالين علي تقدير ثبوته
فاللازم الذاتي لا ينافيه احد العدمين دون الاخر واذا تقرر لزوم ذلك اللازم
المانع في الحالين علي تقدير ثبوته في احد الحالين لتقرر تساوي الحالين
فحينئذ **يمتنع** ذلك الممكن به **اولا** كما امتنع به ثانيا لكن هو ممكن اولا اتفاقا فا
فيلزم امكانه ثانيا وتحقيق الحال في ذلك ان الممكن هو ما يقبل الوجود
والعدم لذاته في وقت ما يفرض امتناع وجوده في الوقت الثاني لذاته
يودي الي الانقلاب بان تقوم حقيقة الممكن لذاته مستحيلة لذاته وهو
بديهي البطلان وايضا لو جاز عود الممكن في وقت بعدي ممتنعا لذاته

جاز عوده واجبا لذاته اذ لا فرق بين الانقلابين فيؤدي الي سد باب اثبات الصانع
بسبب وجوب الممكن حينئذ فلا يفتقر الي صانع وذلك فاسد اتفاقا وايضا استحالة
اعادة الممكن اما ان تكون لوقت خاص او لنفس الاعاده او لكون الاعاده وجودا
بعد عدم وكل ذلك باطل اما الوقت فلكونه من مصححات وجود الممكن لا من
اضداد وجوده فلا يصلح مانعا واما الاعاده فهي ايجاد بعد عدم في وقت
فلا يخالف الايجاد الاول الا في كونه الموجود ثانيا سبق له وجود قبل وقته
والوجود القبلي منتف الان فلا يقع به اختلاف الحقايق فحقيقتها وحقيقة
الايجاد الاول شي واحد فكما لم يمتنع الايجاد الاول فكذا الثاني مع ان المانع
من الامكان لابد ان يكون منافيا له والايجاد بعد العدم لا ينافي امكان الوجود
بعد العدم فلا يصلح مانعا واما الوجود السابق فلا يصلح مانعا لانتفائه
بالعدم بعده وهو واضح كما اشرنا اليه في نفي التخالف به واما الوجود
بعد العدم فهو من محققات قبول احد المتقابلين اعني الوجود والعدم
وذلك القبول هو الامكان فكيف يكون محققه مانعا ولم يحط باعادة المعدوم
ضرورة ووفاقا من الخصم غير الثلاثة موجب امكان المعدوم وكون مجموع
الثلاثة مانعا عند الاجتماع باطل ضرورة ان الاجتماع لا ينافي امكانا ذات
المعادوم لانها اجتمعت في الايجاد الاول اذ هو تاثير في وجود ممكن بعد عدم
في وقت وتقدم ان الوجود السابق لا يجامع اللاحق فلا معنى لكونه مانعا
ولا لكونه له شركة في المنع وهذا انما احتاج الي هذا البيان اليه بجهد الخصوم
علي ما لا يحيطون به علما ثم نبه علي ما تمسك به المنكرون فقال
والمنكرون لاعادة المعدوم فريقان **منهم من ادعي الضرورة** في المنع فقال
من راجع عقله السليم من شايبة التعصب والتقليد يحكم بامتناع
اعادة المعدوم بنفسه وانما يوجد مثله فيتوهم انه نفسه واستحسنه
الامام الرازي ونحن نقول ان ادعا الضرورة في نفي اعادة المعدوم
لاشك في كونه **مكابرة** وانكار الماحكم كثير من العقلا بتحققه وثبوته
وكيف يكون نفيه ضروريا مع تحقق الدليل القاطع علي تحققه ومنشاه
توهم ان الموجود ثانيا غير الموجود اولا لاختلاف الوقتين فيتوهم ان
تشخص الاول بالوقت المعين وقد انتفى ذلك الوقت ولا يمكن اعادته

فلا

٩٢

فلا يمكن اعادة ما تشخص به وانضاف الي ذلك تخلل العدم بينهما والشي ونفسه
بانقضه وجود العدم بينهما لانه يفضي الي صيرورة الشي الواحد شيين
وسياتي رد هذا وتقدم ان الوقت ليس من المشخصات والا كان الموجود بالا
مس الي اليوم غير نفسه بالامس فما توهم لهذا المنشا باطل **ومنهم
من تمسك** في امتناع اعادة المعدوم **بوجوه** اربعة **الاول** منها وهو
يعود الي ادعا الضرورة عند التحقيق **انه** اي المعدوم **لو اعيد** بعد عدمه
لزم تخلل العدم بين الشي ونفسه لان هناك ثلاثة امور عدمه بعد وجوده
الاول ليتحقق انه اعيد بما يتحقق اعادة المعدوم احدها وجوده اولا لان
الكلام فيما تحقق له الوجود الاول وثانيها عدمه بعد وجوده ليتحقق انه
اعيد بعد العدم وثالثها وجوده بعد ذلك العدم ليتحقق الوجود الثاني
الذي به يتحقق انه اعيد فاذا ادعي الخصم ان الموجود اولا ليس غير الموجود
ثانيا بل هو نفسه كما هو فرض الكلام والعدم واقع بينهما لزم تخلل العدم
بين الشي ونفسه **وهو باطل بالضرورة** فانه لا يعقل ان العدم حال بين
الشي ونفسه اذ فيه امران ضروريا الانتفا احدهما كون الشي ليس نفسه
لان العدم حال بينهما والمحول بينهما بالعدم طرفان والطرفان المتقابلان
غيران فلا معنى لادعا ان احدهما نفس الاخر وثانيهما ان العدم لا يحول
بين الشي ونفسه الا اذا انتفى عند ذلك الشي نفسه ولا ينتفي عنه نفسه
الا بانتفائه فيلزم ان العدم المتخلل نفي الوجود الاول ان فرض انه هو
الشي او الثاني ان فرض انه هو الشي وكلاهما باطل بديهة لان الفرض
وقوع كل منهما في غير وقت العدم وهذا بيان للمنع الضروري الذي يوجد
في الباطن واخصر من ذلك ان يقال تخلل العدم بين الشي ونفسه يقتضي
كون الشي الواحد شيين ليصح التخلل وهو باطل ضرورة **ورد** كون تخلل
العدم بين الشي ونفسه باطلا **بالمنع** اي بمنع بطلانه **فانه** انما يمتنع
ان يتخلل العدم بين الشي ونفسه عند اعتبار ان الشي ونفسه متحدان
حقيقة من كل وجه وذلك بان يكون الشي معتبرا مع نفسه التي هي هو
من كل وجه فيا في العدم المتخلل فاصلا بينهما علي انهما شي واحد وانما
اختلف التعبير بالشي عن النفس او بالنفس عن الشي كما اقتضاه ما بينا

من وجه ضرورة المنع وليس الامر كذلك هنا لان حاصله تخلل العدم بين زمانين وجوده بعينه اولا ووجوده بعينه ثانيا ولا استحالة فيه لان الزمانين متغايران فيكون التخلل بينهما صحيحا وانما يمتنع تخلل العدم بين متحدين بالزمان كما هو تقرير وجه الضرورة في المنع ولا يلزم من كون الواقع في زمن هو بعينه الواقع في زمن اخر امتناع عدمه بين الزمانين لان عدم الممكن لا يصيره محالا فكما تحققت ذات ذلك الممكن اولا ثم عدمت يجوز ان يتحد بتكرار ايجادها ثانيا فيتقرر بذلك تخلل العدم بين الشي ونفسه باعتبار زمانين والمحال المودي الي تغاير الشي لنفسه والي تعدد الشخص المتحد هو تخلل العدم بين الشي ونفسه في زمن واحد غاية الامر ان حقيقة ذلك الممكن يتقررها عدمها ووجودها في ازمان متغايرة فيصح تخلل العدم بين وجوديه المختلفين بالزمان كما صح تخلل وجوده بين عدميه المختلفين بالزمان بوفاق الخصم والي هذا اشار بقوله وما ذاك التخلل اعني تخلل العدم بين وجوديه المختلفين بالزمان مع اتحاد حقيقتهما وكون الموجود بهما شيا واحدا بعينه الا كتخلل الوجود بين العدمين لشي بعينه فان الخصم يسلم ان حقيقة زيد قبل وجوده هي حقيقته اذا عدم بعد وجوده فتخلل الوجود بين عدميه لم يخرجه عن كونه حال عدميه شيا معينا في العقل سندما ويتعقل هذا بما تذهب اليه المعتزلة من ان الشي انما يزاد فيه الوجود والحقيقة شي واحد فكما تعقل العود الي الوجود عن تحقق كاين بعد عدم علي مذهبهم فكذلك يتعقل العود اليه عن فنا محض كان في عدمه كما هو مذهب اهل الحق اذ لا فرق في قبول الممكن لاحد طرفيه من الوجود والعدم بين ان تكون له حقيقة ثابتة في عدمه اولا والحاصل ان المحال يصير العدم المتخلل الشي المتحد من كل وجه شيين لا يصيره الشي الواحد واقعا في الوجود مرتين في زمانين اذ حاصله اتصاف الشي الواحد بوصف هو الوجود ثم بضده وهو العدم المنافي للموجود ثم بالوجود عند انتفا العدم عنه وغايته اعتوار المتنافيات لحقيقة واحدة وتخلل مناف هو العدم بين معنيين كلاهما ينافيه وهما الوجودان المختلفان في الوقت لا استحالة فيه كتخلل

الوجود بين عدميه وانما المحال تخلل يودي الي ثبوت الشي ونفيه وتقسيم ما لا ينقسم ولا يتعدد وذلك ان تقول في تقرير هذا المحل ان اردت ايها الخصم بتخلل العدم بين الشي ونفسه الذي عددته ضروري الاستحالة وجعلته لازما في الدليل تحقق عدم الشي بعد وجوده ثم تحقق وجوده بعد عدمه فهو المتنازع وقد جعل جزا من الدليل فهو مصادرة وادعا استحالته بالضرورة رجوع للقول بضرورة استحالة اعادة المعدوم وقد تقدم فساده كيف وليس في ذلك الا جعل الممكن متورا بين ما يجوز عليه وقد تقدم بيانه وان اردت به طريان العدم علي موجود حال وجوده طريانا يلزم منه نفي الشي وثبوته فيكون معني تخلل العدم بين الشي ونفسه نفي نفس الشي عنه علي ما تقدم تقريره فهو مسلم الاستحالة وليس هو المتنازع وقد اطلت في تقرير هذا المحل لاحتياجه لمزيد البيان فليتامل الثاني منها انه اي المعدوم لو جاز اعادته بجميع مشخصاته التي بها يتحقق انه معاد وان الاول عين الثاني لجاز اعادة وقته الاول لان الوقت الذي وجد فيه اولا من جملة مشخصاته فانا نعلم ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت مثلا مخالف بشخصه للموجود بقيد كونه في وقت اخر فاذا كان الوقت حادثا مشخصا وقد انعدم فيجوز ان يعود باعادة ما تضمن تشخصه تحقق ذلك الوقت وعلي تقدير ان لا يكون الوقت ليس من المشخصات بنفسه فهو من لوازم المشخصات لاستحالة تشخص الممكن الخارج بلا وقت معين فاذا كان الشي انما يعاد بعينه باعادة المشخصات المعينة له عن ساير الاشخاص وكان من جملة المشخصات او من جملة لوازمها الوقت لزم من صحة اعادة المعدوم صحة اعادة الوقت الاول لامتناع اعادة الشي بعينه بدون جميع مشخصاته او بدون لازم من لوازم المشخصات لكن اعادة الممكن مع وقته الاول باطل لان وقته الاول كان مبتدا فيكون ذلك الممكن المعاد مع وقته الاول مبتدا من حيث انه معاد اذ حيثية الاعادة والحالة المصححة لها هو الوقت الذي به تحقق التشخص والا كان المعاد غير الاول لا نفسه والكلام مفروض في اعادة نفس الاول والوقت ايضا هو حيثية الابتدا اذ به يصح انه سابق وانه انشي اولا وفيه اي وفي كونه مبتدا من حيث انه

معاد جمع بين المتقابلين اي المتنافيين وهما الابتدا الشي واعادته فانهما
متنافيان اذا كانا من حيثية واحدة بان يتحد وقتهما كما هو اللازم هنا
بخلاف ما لو اختلفت الحيثية بان يكون ابتداؤه من حيث وقت تشخص
به اولا واعادته من حيث وقت اخر تشخص به ثانيا فانه لا يوجب
الجمع بين متنافيين فلا يستحيل و في اعادة الوقت الاول الموجب لجمع
المتنافيين ايضا منع لكونه اي لكون الشي المعدوم معادا وهو مدعي
الخصم وما يوجب ابطال مدعي الخصم كاف في فساد مذهبه اذ هو الموجود
ابدا وانما قلنا ان في اعادة الوقت الاول منعا لكون المعدوم معادا لان
المعاد هو الموجود في الوقت الثاني لا في الوقت الاول فاذا فرض
ان المعدوم اوجد في الوقت الاول على ما حصل لا زما كان غير معاد
لاختصاص المعاد بالوجود في الوقت الثاني و في اعادته مع وقته
الاول ايضا دفع للامتياز بين المبدا والمعاد مع ثبوت التمايز بينهما
ضرورة اذ لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا بمعنى ان الاعادة
هي ايجاد الشي في وقته بعد ايجاده في وقت قبله والابتدا هو ايجاد
في الوقت الاول فحيثية التميز هو تقدم الوقت وتاخره فاذا اتحد الوقت
فنفس الايجاد لا يقع به التمييز بين الابتدا والاعادة فاذا اتحدت
فلا تميز والحاصل ان المعاد لم يتميز عن المبتدا الا من حيثية الاعادة
المخالفة لحيثية الابتدا فاذا لم تختلف حيثية الامتياز فان كانت الحيثية
واحدة بطل التميز فيبطل كون الشي معادا ابدا كونه مبتدا وفيه بطلان
مدعي الخصم لانه اثبت كلا منهما وحقق التمايز بينهما والا كانت دعواه
مما لا حقيقة لها ورد هذا الاستدلال بانه مبني على كون الوقت
الاول من المشخصات التي تتباين الاشخاص بها فان لم يعد [illegible]
لم يكن المعدوم الاول معادا بعينه بل يكون المعاد مغايرا ونحن لا نسلم
ان الوقت من جملة المشخصات التي بها تختلف هويات الاشخاص
بل هو من العوارض التي لا تختلف بها الهويات كالحيز فانه يكون فيه
الشخص فاذا انتقل الى غيره لم يكن شخصا اخر فاذا كان الوقت
ليس من جملة المشخصات لم تلزم اعادته بل تقع الاعادة بدونه

فلا

فلا يلزم الجمع بين الابتدا والاعادة ولا منع الاعادة ولا رفع الامتياز وهي التي جعلت
لوازم مستحيلة على تقدير اعادة الوقت وبيان كون الوقت ليس من المشخصات
انا نقطع بان هذا الحايط في هذا اليوم هو بعينه نفس الحايط الكاين بالامس
مع انتفا الامس ولو كان الوقت من المشخصات لزم اختلاف شخص الحايط
باختلافه وهو سفسطة وتقدم ما الزم فيه ابن سينا لبعض تلامذته
ممن يدعي كونه من المشخصات المفرقة بين الاشخاص وهو انه يلزم ان
يكون معه الان غير نفسه قبل فلا يلزم الجواب لان السايل انعدم بانعدام
الوقت ولو سلم ان الوقت من المشخصات فيلزم اعادته عند اعادة
المعدوم ليكون المعاد نفس الشخص الاول فلا نسلم لزوم ما ذكر من اللوازم
المستحيلة اذ انما يلزم كونه مبتدا من حيث انه معاد وهو المحال لو
اعيد وحده في الوقت الاول ولم يكن الوقت الاول معادا معه اذ في اعادته
وحده في الوقت الاول رده لوقته الاول وفي رده الى وقته الاول من
غير اعادة الوقت معه كونه مسبوقا بحدوث فيلزم كونه مبتدا من حيث
انه معاد وهو المستلزم للمستحيلات وبهذا التقرير علم ان عطف قوله
او لم يكن هو بعينه المعاد مسبوقا بحدوث اخر من عطف الملازم المبين
لا من عطف المغاير الذي تقتضيه اصل العطف باو وتحقيق ما ذكرنا نقول
ان اردت ايها الخصم ان المعاد اذا اعيد معه الوقت يعود مبتدا حقيقة
وهو محال لمنافاته للاعادة فلا نسلمه لان الوقت الذي يعاد من الحوادث
القابلة للتقدم والتاخر واذا اعيد واعيد معه الممكن الواقع فيه لم يلزم
كون الممكن الواقع فيه غير مسبوق بحدوث اخر ضرورة انه سبق هو ووقته
بحدوث قبل هذه الاعادة واذا سبق بحدوث اذا اعيد واعيد واحد
وقته لم يكن مبتدا من حيث انه معاد لان المبتدا هو ما لم يسبق بحدوث
والمعاد مع وقته سبق هو ووقته بحدوث فما ذكر من المستحيلات لا تلزم
لعدم هو والمعاد مبتدا بعد ان كان متاخرا وهو المحال لما فيه من الجمع
بين المتنافيات سلمناه وليس كلامنا فيه ويلزمك الخروج عما الز صح
من لزوم اعادة الوقت لكونه من المشخصات والحاصل ان هنا
اعادة الممكن واعادة وقته الذي وقع فيه اولا وليس بمحال لانه ووقته

[library seal]

مسبوقا بجدوث قبل هذه الاعادة فلا يلزم كونه مبتدا من حيث انه معاد
وهنا اعادة الممكن في وقته الاول من غير اعادة وقته وهو المحال لان فيه
رد التاخر متقدما من حيث انه متاخر فالمبتدا من حيث انه معاد
هو المحال هو الواقع اولا في وقته الاول من غير تاخر الوقت اصلا واما
الذي اعيد واعيد وقته فقد سبق وسبق وقته بجدوث فليس مبتدا
حقيقة وانما هو معاد فقط لكونه سبق بجدوث متقدم ولذلك يقال
في معني المبتدا انه هو الواقع اولا اي بحيث انه لم يسبق بجدوث لا الواقع
في الزمان الاول لانه قد يكون معاد الا مبتدا اذا اعيد معه زمانه فيصدق
علي زمانه انه اول باعتبار حدوثه الاول ويقال في المعاد هو الواقع
ثانيا اي بحيث انه سبق بجدوث لا الواقع في الزمان الثاني لانه قد يكون
مبتدا بان يكون زمانه ثانيا باعتبار ما قبله من الازمان لكن وقع فيه
ذلك الواقع من غير ان يسبق بجدوث والي هذا اشار بقوله **وهذا هو**
ما يقال في التفريق بين المبتدا والمعاد ليظهر ان المعاد مع زمانه ليس
مبتدا من حيث انه معاد ان **المبتدا** الذي يجامع معناه المعاد **هو الواقع**
اولا اي سابقا بحيث لم يسبق بجدوث **لا الواقع في زمان اول** فانه قد
يكون معاد الاتري ان المعاد اذا اعيد معه زمانه يصدق عليه انه وقع
في الزمان الاول اعني زمان حدوثه الاول وليس مبتدا لانه ولو وقع في زمانه
الاول ليس بهذا الوقوع الثاني غير مسبوق بجدوث حتي يكون مبتدا بان
يكون واقعا اولا اي سابقا بحيث لم يسبق بجدوث بل مسبوق بجدوث فيكون
معادا ويقال **في المعاد** الذي لا يجامع معناه المبتدا **هو الواقع** وقوعا
ثانيا بان يكون له وقوعان اي حدوثان سبق احدهما بالاخر **لا الواقع**
في زمان ثان لانه قد يكون مبتدا حقيقة الاتري الي الواقع وقوعا واحدا
بحيث لم يسبق بجدوث فانه مبتدا ويصدق عليه انه وقع في حدوثه
الذي هو اول في زمان ثان لان زمانه الذي وقع فيه وان كان حدوثه
فيه غير مسبوق بجدوث هو زمان ثان باعتبار زمان اخر قبله ومعني
العبارة في المعنيين اعني في المبتدا والمعاد صحيح وان اوهمت التنافي
بين طرفيهما وقد بينا المراد منهما وههنا تحقيق يتبين به كل ما تقرر في هذا

الرد

٩٦

الرد هو ان الزمان اذا اريد به المعني الوجودي الحادث كما يقال انه حركة
الفلك او حركة الشمس او نحو ذلك فلا شك في انه يمكن ان يعاد مع الواقع
فيه فلا يصدق عليه انه مبتدا لان المبتدا هو الذي لم يسبق بجدوث والواقع
في ذلك الزمان مع ذلك الزمان اذا اعيدا هما مسبوقان بجدوث فلا يرد
قول الخصم ان الاعاده مع اعادة الزمان توجب كون المعاد مبتدا وهما متنافيان
وان اريد به المعني الوهمي الذي يتحقق به التقدم والتاخر بين الممكنات
وبه يتحقق استحالة توقف المتقدم علي المتاخر والعكس ويتحقق الفرق
بين معني قوله المبتدا هو الواقع اولا اي سابقا وقوله لا الواقع في الزمان
الاول لان تلك الاولية في الوقوع انما تتحقق بذلك الزمان الاعتباري
لا بالزمان الوجودي فلا معني لاعادته لانه لا وجود له خارجا ولا يتوهم
حينئذ كونه من المشخصات لان مشخصات الشخص معان داخلة في
مجموع هويته ولو فرض انه يعاد لم يتحقق تقدم ولا تاخر فلا يستحيل
الدور وهو باطل ضرورة وبهذا التحقيق يظهر ان كلام الخصم في هذا
الاستدلال مغالطة لانه الزم علي اعادة الزمان ما لا يلزم الا علي
تقدير اعادة ما لا تصح اعادته مما قد يسمي زمانا ايضا وبهذا ايضا ينتفي
ما يقال من ان ايجاد الزمان يودي الي التسلسل لان كل حادث لا بد ان
يقع في زمان فاذا اوجد الزمان وقع في زمان اخر وذلك الاخر حادث
فلا بد له من زمن حادث وهلم جرا وهو التسلسل ووجه الانتفاء ان
الزمن الذي لا بد ان يقع فيه كل حادث هو المقدر الموهوم الذي يتحقق
به معني التقدم والتاخر والاولية والاخرية ولا معني لايجاده الا
في الاوهام واما في الخارج فهو وصف اعتباري يعرض لافراد الممكنات
في تقدمها وتاخرها حقيقة ولو فرض احداثه صحت اعادته كساير
الحوادث فيلزم كون المبتدا معادا من حيث انه مبتدا وهو محال كما
تقدم واما الزمان الحادث كحركة الفلك فلا يلزم وقوع كل ممكن فيه
فلا يلزم التسلسل من ايجاده وانما يلزم ايقاع كل ممكن فيه لان الفلك
بنفسه لم يقع فيه والا لزم سبق حركته لذاته وكذا ما خلق قبل دورة
الفلك كالماء علي انه سبق الافلاك في الايجاد وهذا التحقيق تنكشف

اوهام وخيالات في صحة اعادة الوقت يوم القيامة وغيرة لك والله الموفق
بمنه **الثالث** منها **انه** اي المعدوم **لو جاز** ان يعاد جاز ايجاد مثله لان
امكان احد المثلين امكان للاخر فلو جاز اعادة المعدوم **لجاز ان يوجد ابتدا**
ما يماثله اي المعاد **في الماهية وجميع المشخصات** ولا يقال لا يلزم
من صحة ايجاد الشي في وقت ايجاد مثله في وقت اخر لانا نقول الاوقات
لا يختلف بها امكان الايجاد بمجرده وليس هنا الا بمجرده وعلي تقدير هذا
الفرض وهو وجود مثل المعاد مثل المبتدا من كل وجه ماهية وتشخصا
اذ المعاد مثل المبتدا من كل وجه فمثل ذلك المعاد يكون مثلا للمبتدا
من كل وجه فيلزم صحة وجود المتساويين من كل وجه في ان واحد
فيلزم صحة **عدم امتياز** احد **المثلين** عن الاخر اذ الفرض تشا بههما
من كل وجه فلا يوجد وجه يقع به التميز ونفي الامتياز عنهما في انفسهما
ينفي التعدد الثابت بالاثنينية وذلك باطل ووجه استلزام نفي الامتياز
لنفي التعدد المحال بين الاثنين انه اذا لم يتميز عن الاخر بحيث تقع
الاشارة الي كل منهما بخصوصه كانت الاشارة اليهما واحدة جزما
وحينئذ لا تعدد لتشخصه والا صحت اشارتان فيه باعتبار تشخصين
والتعدد اتحادهما باعتبار التشخص **ورد** هذا الاستدلال **ب**انا لا نسلم
ان صحة اعادة المعدوم بعينه تستلزم صحة ايجاد مثل ذلك المعاد من كل
وجه في وقته الاول الذي كان فيه قبل الانعدام قولك في بيانه ان
ايجاد المعدوم بعينه حاصله ايجاد ممكن مسلم وقولك فيلزم صحة
ايجاد مثل المبتدا حال وجوده اولا اذ المعاد مثل المبتدا من كل وجه
واحكام الامثال في الايجاد لا تختلف لا نسلمه وسند المنع ان ايجاد
المعدوم ثانيا ليس هو ايجاد لمثله ثانيا حتي يلزم صحة ايجاد مثله
اولا بل هو ايجاد لعينه الا انه في وقتين ولا يلزم من صحة ايجاد
العين ثانيا صحة ايجاد المثل من كل وجه فان ايجاد العين ثانيا
ليس فيه دفع التعدد عن شيئين وانما دفع التعدد عن شي واحد
فان كنت توهم ان المبتدا والمعاد شيئان متغايران فهو دعواك
في محل النزاع وليس لك ادخالها في الاستدلال والحاصل ان ايجاد

العين ثانيا انما فيه الوحدة ونفي التعدد ولا استحالة في نفي التعدد عن شي
واحد اتفاقا وايجاد المثل من كل وجه مع وجود المماثلة ليس هو نفس
ايجاد العين بعد العدم بل هو غيره وهو المحال لان فيه نفي التعدد عن
المتعدد وهو ضروري البطلان وكيف يصح ايجاد مثلين من كل وجه
مع تحقق التغاير بينهما في تشخص اشخاص الذاتيات بكل منهما بخصوصه
دون الاخر فانا ان فرضنا وجود مثلين في الذاتيات واوصاف التشخص
فلا بد من الاختلاف بينهما ولو بان الشخص المعين لهذا مثلا اختص
بذاته وشخص المعين لذاك اختص بذلك ولو اتحد المعينان فلا يصح
وجود مثلين لا يتمايزان في شي اصلا واما ايجاد المعدوم فالموجود
به هو عين المعدوم فلا يجوز فيه عدم التميز عن عين ذلك المعدوم
لان الشي لا يتميز عن نفسه بخلاف المثلين فلا بد من التغاير بينهما وهذا
نهاية البيان ثم لو سلم ان ايجاد المعاد يستلزم صحة ايجاد ما لا يتميز
عن مماثله لم نسلم لزوم المحال المذكور وهو دفع التعدد عن الاثنين
لان **عدم الامتياز** للاثنين الذي يوجب دفع التعدد عنهما وهو المحال
انما يوجبه عدم الامتياز **في نفس الامر** وهو **غير لازم** لان غاية
ما هنالك ان العقل لم يدرك في ذلك خصوص المميز بينهما لا انه
ادرك ان لا مميز بينهما وكيف يدرك ان لا مميز بين الاثنين مع تحققه
انهما ليسا شيئا واحدا بل شيئان مفترقان والافتراق انما يكون بمميز
في نفس الامر وان لم يدرك علي ان العقل كما تقدم بعد فرضه وجود
مثلين مستويين في الذاتيات والمشخصات المعينة لكل شخص
فهو يدرك وراء ذلك ان ثبوت خصوص تلك الذاتيات وتلك
الخصوصيات المشخصات بعينها لهذا الشخص يغاير ثبوت تلك
الذاتيات وتلك الخصوصيات المشخصات بعينها للشخص الاخر
وذلك يقتضي كون هذه وان اتحدت مع الاخري في الحقيقة مغايرة
لتلك الاخري ويوجب ذلك تميز الشخصين وتغايرهما فعلي هذا
التقدير لا يرتفع التميز حتي عند العقل بين المثلين المفروضين فضلا
عن ارتفاعه باعتبار ما في نفس الامر وعلي تقدير وجود ارتفاع

هناك فليس ثم ارتفاع في نفس الامر وهو الذي يوجب المحال كما قررنا
واما ارتفاعه عند العقل فقط على تقدير تسليمه فغير مستحيل والحاصل
انا بعد ان نسلم ان اعادة المعدوم تستلزم صحة ايجاد المثلين المستويين
في المشخصات والذاتيات فلا نسلم نفي التميز بينهما عند العقل كما في
نفس الامر لما قررنا من ان ثبوت خصوص ما اشتركا فيه لخصوص الشخص
مغاير لثبوته للشخص الاخر فيقع به التميز والتغاير بين الشخصين ولو
سلم نفي التميز عند العقل فلا يستلزم ذلك نفي التميز في نفس الامر اذ
لا يلزم من عدم ادراك العقل للشي ادراكه لعدمه وكيف يصح ادراكه
لعدم التميز في نفس الامر مع ثبوت الفرق بين الشي وثانيه اذ لا يكون
الشي ثانيا الا بفرق مميز واذا لم يلزم من نفي المميز عند العقل نفيه
عما في نفس الامر لم يلزم المحال الذي هو نفي التعدد عن ما ثبت
تعدده لان المستلزم للمحال هو النفي الثاني لا الاول ثم ان حاصل
استدلال الخصم ان ايجاد المعاد اذا صح صح مثله في كل وقت لان الامثال
ايجاد
لا تتغير احكام ايجادها باعتبار مجرد الاوقات فيصح ايجاد مثل المبتدا
من كل وجه حال وجوده اولا وهو محال لانه يستلزم عدم التميز بين
المثلين ولا يخفى ان الاستدلال حينئذ لا يختص بالمعاد لان كل ممكن
اوجد فنقول فيه يصح ايجاد مثله معه لتساوي احكام المتماثلات
من غير فرق بين كونهما مبتدائين او معادين او احدهما مبتدا والاخر
معادا فان تم الدليل منع صحة المثل للممكن الموجود مطلقا فلا معنى
لتخصيص الاستدلال بهذا الباب الا ان هذا لا يضر الخصم ان تم
استدلاله لانه يقول غايته ان الدليل انتج ما يعم الدعوى وهو
احسن مما يختص بالدعوى فقط ثم ان سلم الخصم ان ايجاد المثل
من كل وجه صحيح في غير المعاد بطلت دعواه في المعاد لان اللازم
كاللازم في الامرين تامل **الرابع** منها **ان المعدوم** الذي يحكم عليه
بصحة الاعادة **لا اشارة** اي لا تصح الاشارة العقلية **اليه** ونعني
بالاشارة العقلية تميزه عند العقل وثبوته عنده بحيث يدركه
العقل على انه هو هذا عنده لا ذاك وانما لم تصح هذه الاشارة

لانها

لانها تقتضي ثبوت المشار اليه عند العقل اذ لا معنى لاشارة العقل الى
ما لم يثبت عنده اي لم يميزه عن غيره في ادراكه والمعدوم المحض
لا ثبوت له عند العقل فكيف يصح منه اشارة اي اثبات وتمييز لما لم يثبت
ولم يتميز واذا لم تصح الاشارة العقلية الى المعدوم **فلا حكم عليه** لانا بينا
ان الاشارة معناها اثبات العقل للشي وتمييزه عن غيره فنفي الاشارة
حاصله عدم تصور العقل ثبوت المعدوم والحكم على الشي فرع
تصوره فاذا لم يتصور العقل ثبوت المعدوم لم يحكم عليه بحكم ما لا بصحة
الاعادة التي هي مدعى الخصم ولا بغيرها **ورد** هذا الاستدلال بانه
ان اريد بنفي الاشارة نفي الاشارة الى الشي في الجملة سواء كانت خارجية
او عقلية كما قرر به المتن ويبنى ذلك على نفي التمييز اعني نفي الادراك
للمعدوم وهو الذي يوجب عدم الحكم بصحة الاعادة فهو باطل لانه
يسد باب اثبات تصور المعدوم ولا معنى له وما زوق به تقريره
لا يجدي في المدعى وان اريد بنفي الاشارة نفي الاشارة الخارجية لما
يتحقق خارجا **فبعد تسليم عدم ثبوت المعدومات** في الخارج وهو
مذهب اهل الحق نقول **بان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم**
على المعدوم فان الحكم على المعدوم لا يتوقف الا على التصور وتصور المعدوم
صحيح وان نفي ثبوته خارجا وانما يتوقف على الثبوت الخارجي والاثبات دة
الخارجية الاحكام الخارجية لا الذهنية كالصحة للشي وامكانه وامتناعه
ونحو ذلك والاحكام الذهنية لا تمنع وجود الموضوع بحيث لا يتحقق
الا في الاذهان بل قد تكون مقتضية بنفسها وان كانت عقلية
لصحة وجوده خارجا **كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد**
خارجا وانما قلنا كذلك لئلا يتوهم ان المعدوم ذهني والحكم عليه
بالحكم الذهني يمنع وجوده خارجا كما نقول شريك الاله ممتنع فنبهنا
على ان كون الموضوع ذهنيا وكون حكمه عقليا ذهنيا لا يوجب
الامتناع لانه قد يكون نفس الجواز للوجود خارجا ولا ينافي ذهنيته
فان الجواز للوجود في الخارج ذهني قطعا وهو محقق للمدعى فما يقال
من انه يلزم من كون الحكم ذهنيا مع الموضوع امتناع الوجود الخارجي

قول لا حقيقة له هذا على مذهب اهل الحق واما على مذهب المعتزلة القايلين
بثبوت المعدوم في نفس الامر فامر الجواب واضح وقد تبين بالتفصيل الذي
ذكرنا في الجواب ان الشبهة مغالطة لانه حيل نفي الاشارة لما تحقق خارجا
مكان نفيها كما تحقق ذهنا فقط وهو المعدوم والله اعلم المبحث
الثاني في وقوع المعاد وليس هذا الباب مغنيا عما قبله ولا العكس
لان من منع صحة اعادة المعدوم في الباب السابق لا يلزمه نفي وقوع
المعاد لصحة ان يقول بوقوع المعاد عن التفريق ومن يصحح اعادة
المعدوم لا يلزمه الا صحة الاعادة لا وقوعها فاحتيج الى كل من البابين
ثم لا يمكن انكار صحة المعاد بعد الاقرار بصحة اعادة المعدوم اختلف
الناس في وقوع المعاد وفي كيفيته بعد القول بوقوعه فمنعه
الطبيعيون من الفلاسفة ذهابا منهم الى ان الانسان هو هذا الهيكل
المحسوس المركب من العظم واللحم والجلد والعصب وله مزاج مخصوص
الذي يفنى بفناء صورته الخاصة الحاصلة له بوضع خاص والتئام
خاص وفنا اعراضه الخاصة من الحرارة والبرودة والحياة وغير ذلك عنه
وفناه بفناء ما ذكر معلوم فان الميت لا يزال يفنى بفنا اعراضه واوضا
الى ان لا يكون له هيكل واذا فني الهيكل بفنا ما ذكر بحيث صار معدوما
بعدم ما ذكر فلا يعاد لاستحالة اعادة المعدوم ومعلوم ان هذا ان
تم اقتضى احالة المعاد فيلزم عدم الوقوع الذي هو المتنازع ثم
ان هذا المذهب ينافي المعقول والشرع فلا عبرة به ولا بارتيابه اما
منافاته للعقل فلان حاصل الاعادة على ما تحقق فيما مر تاثير
الفاعل في ايجاد الممكن لان حقيقة المعاد والمبتدا شي واحد وهي
ممكنة لذاتها ابتدا فلا تعود لذاتها محالة واما منافاته للشرع
فلانه جا بالمعاد وتواطات الشرايع عليه اجماعا وتوقف جالينوس
من الطبيعيين في صحة المعاد لتردده في ان النفس اي الروح هل
هو المزاج الخاص بكل فرد من افراد الانسان وقد تقدم ان المزاج
هو الحالة التي تحدث عند امتزاج العناصر الاربعة بسبب انكسار
كيفيات العناصر وتاثر بعضها ببعض فتحدث حالة معتدلة بين

كيفيات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي في العناصر الاصلية
تتساوى في البدن وتتجدد اجزاء ذلك البدن فاذا فسدت تلك الكيفية
هلك صاحبها ام هو جوهر مجرد باق فعلى ان النفس التي هي الروح نفس
المزاج فالمزاج فان منعدم بالموت وما بعده والمنعدم عنده لا يعاد
وتقدم فساده وعلى ان النفس هو جوهر باق يصح المعاد بل يقع لان
الجوهر اذا لم يفن بالموت وما بعده بل بقي فقد عاد الى تجرده وانفصل
عن ظلمة التعلق بعالم الكون والفساد وبه علم ان المعاد عنده ليس
موافقا فيه لاهل الشرع في المعنى المراد عندهم بل في مجرد لفظ المعاد
فلتردده فيما ذكر تردد فيما رتبه على ما ذكر فتوقف واثبته اي المعاد
الحكما المليون اي المنسوبون الى ملة الاسلام وهم فلاسفة
الاسلام الا انهم وان ادعوا الاسلام يخالفون في كيفية الاعادة لجمهور
المسلمين سنيهم ومعتزليهم وغير ذلك لانه عند الحكما ليس جسمانيا
فقط كما يقول جماهير المسلمين به ولا روحانيا وجسمانيا كما يقول به
المحققون من الجماهير على ما سيذكر قريبا بل هو عند اوليك الحكما
روحاني فقط وكيفيته كون الروح التي هي النفس عايدة بعد الانفصال
عن البدن الى تجردها كساير المجردات ولا جنة ولا نار ولا بعث من
القبور عندهم ولذلك حكم بكفرهم وان قالوا بالمعاد وعند جمهور
المسلمين وهم المخالفون لحكما الملة هو ان المعاد جسماني فقط بنا
على ان الروح ليست من المجردات بل هي جسم مركب من المادة
والصورة الا انه لطيف يجري في البدن مجرى الما في العود والنار
في الفحم فيفنى بفنا الاجسام فاذا اعيد البدن يوم المعاد اعيد معه
فيكون المعاد كله جسمانيا لتعلقه بالفاني وهو الاجسام فقط وعند
المحققين منهم اي من جمهور المسلمين كالغزالي والحليمي والراغب
والقاضي ابو زيد الدبوسي ليس المعاد جسمانيا فقط بل هو
روحاني وجسماني معا ذهابا منهم الى تجرد النفس وانها
تنفصل عن البدن باقية ولا تفنى فاذا اعيد البدن الفاني بالعدم
او التفرق عادت النفس له وتعلقت ببدنها فكان المعاد عند هولا جسمانيا

وروحانيا معا وعليه اي وعلي هذا المذهب اكثر الصوفيه والشيعة و
والكرامية وهو مذهب النصاري وليس هو الذي اوجب كفر النصاري بل
كفرهم لقولهم بالتثليث وانكارهم نبوة سيد الانبيا صلي الله عليه وسلم
عليه وعليهم وانما لم يكفر الان بتجريد الروح مع القول بانها حادثة يمكن
فناوها وانما حكم ببقايها النصوص الدالة علي ذلك وهو الذي يقول
به الغزالي ومن معه لابنا في قاعدة من قواعد الاسلام حتي يكون
كفرا وانما ينافيهما القول بقدم الروح والقول بعدم قبولها الفنا ومنها
يعلم ان القايلين بان الروح جسم يمكنهم ان يقولوا ببقايها بتلك
النصوص كما قال به من قال انها مجردة مع حدوثها بحيث لا يفترق
القولان الا في ان المعاد متعلق بالاجساد فقط او بالارواح والاجسام
معا مع الاتفاق علي حدوثها وقبولها الفنا وليس قول الغزالي ومن
معه بتجرد الروح موجبا لقدمها وبقايها حتي يكون كفرا بل قالوا
بالتجرد ونفي قدمها وصحة فنايها اذ لا نافي في التجرد الحدوث والفنا
فيصح الحكم بفنايها بالحدوث وانما حكموا ببقايها للنصوص التي
دلت علي بقايها وان قيل انها جسم وقد بسطنا الكلام هنا مع
ضرب من التكرار مبالغة في نفي توهم بطلان مذهب الغزالي
ومن معه وليس قول الغزالي ومن معه ان المعاد روحاني بان
تعود الروح الي البدن بعد اعادة البدن قولا بتناسخ حتي
يكون هو مذهب التناسخية الذي هو كفر اتفاقا لانه اي التناسخ
الذي هو كفر هو عود الروح في الدنيا بعد انفصاله عن بدنه
الاول الي بدن ما اي الي بدن اخر حتي يعود روح الانسان الي بدن
الكلب مثلا ثم الي بدن القرد حتي يعود الي بدن الخنفسا فينتقل
الي الابدان الخسيسة حتي ينتهي الي اخسها عقوبة علي جرمه والروح
الشريفة تنتقل الي العلويات وليس عند التناسخية اخرة ولا جنة
ولا نار ولا بعث وبذلك كان كفرا اتفاقا بل الجنة عندهم انتقال
الي المرتبة العليا التي لا غم فيها والنار انتقال الي الابدان السفلية
التي يجتمع عليها فيها غموم الدنيا وهذا القول اعني قول الغزالي بان

المعاد

المعاد هو عود الروح الي البدن انما هو عود في الاخرة بعد البعث من الارض
الي بدن مركب من الاجزا الاصلية الكاينة للبدن الاول وهو الذي
في الدنيا ليثاب بالجنة او يعاقب بالنار فاين التساوي بين المذهبين
والمراد بالاجزا الاصلية التي تكون من يوم ولد ولا عبرة بالزوايد التي
لا يتبدل الانسان بتبدلها فان زيدا مثلا هو زيد بعينه كبر او صغر
قوي او ضعف سمن اولا واذا فعل فعلا في وقت ثم عوقب بعد تبدل
بعض اموره فلا يقال عوقب غيره بل عوقب بنفسه ثم يرد ههنا
ان يقال اذا لم يشترط عود الروح الي جميع البدن الاول كما كان حال
طاعته او عصيانه فالمثاب او المعاقب غير الطايع والعاصي قطعا
وان كنا لا نسميه بتلك التطورات غيره في الدنيا والاجماع علي ان المثاب
والمعاقب في الاخرة هو نفس الطايع او العاصي لا غيره فاشار الي
جوابه اجمالا بقوله والقول بانه اي البدن الذي يشترط لعود
الروح وهو البدن المركب من الاجزا الاصلية اللازمة ليس هو الاول
الطايع او العاصي بعينه لانه انما يطيع او يعصي بعد كبره لا يضر فيما
تقرر شرعا من ان اثابة الطايع وعقوبة العاصي لان العبرة بادراك
نعمة الثواب ونقمة العقاب والادراك انما هو للروح وهو نفس المثاب
او المعاقب فلا يضر اختلاف البدن الذي في الدنيا مع الذي في الاخرة
وربما يويد وجود الاختلاف بين بدن الدنيا وبدن الاخرة وانه
لا يضر لان العبرة بادراك الروح للثواب او العقاب بما ورد من قوله
تعالي كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها لان ظاهر الغيرية
كون الجلود النضجة خلاف المبدل به بما في الحقيقة والمعني لا في مجرد
الزمان وقوله تعالي اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر علي
ان يخلق مثلهم لانه سيق للرد علي منكري البعث والظاهر منه ان
المراد بمثلهم ما يغاير اجسادهم الذي احييت اولا اذ المثل مغاير لمماثله
واذا احتمل ان يراد انفسهم وعبر بالمثل عن ذلك كناية من جهة ان
القادر علي المثل قادر علي مماثله وربما يويد ايضا ما ورد في الحديث
من كون اهل الجنة جردا مردا ابدا وقد علم ان منهم من لم يكن في الدنيا

كذلك ومن كون ضرس الجهني في القدر مثل جبل احد كما ورد انه صلي الله
عليه وسلم نظر الي جماعة فقال ضرس احدكم في النار مثل احد فمات المخاطبون
علي الاسلام الا واحد مات مرتدا عياذا بالله تعالي فانه يدل علي ان الكافر
يزداد في قدره يوم القيامة وليس ذلك من تعذيب غير العاصي لان العذاب
للروح وهو واحد والله اعلم **لنا** اهل السنة دليل واضح علي مدعانا
من كون المعاد يقع باعادة الانسان كما هو بعد الموت **وهو انه** اي المعاد
المذكور **امر ممكن** لانه اما وجود بعد عدم فاتصاف الممكن به ممكن لذاته
والا كان الممكن محالا لذاته وهو محال لانه انقلاب من حقيقته الي اخري
وهو محال لما فيه من نفي الامر الذاتي لصاحبه او جمع بعد افتراق فاتصاف
الممكن به ايض جايز لتقدم الاتصاف بهما اولا فيكون الجسم قابلا لهما
والا امتنعت في حقه فالامكان الذاتي في المعاد امر واضح علي كل تقدير
واذا كان المعاد ممكنا باعادة الاجسام كما كانت وحشرها للحساب
وقد اخبر بوقوعه الصادق وجب اعتقاده وقوعه وانه حق وتركيب الدليل
علي ما اشار اليه ان نقول اعادة الاجسام لحشرها امر ممكن وكل ممكن
اخبر به الصادق فهو حق فاعادة الاجسام لحشرها حق ثم نبه علي
ثبوت اخبار الصادق بقوله فقال **اذ تواتر** اي وانما قال بثبوت
اخبار الصادق بذلك لانه تواتر تواترا مفيد اليقين **من نبينا** صلي
الله عليه وسلم **القول به** كما قال يجمع الله الاولين والاخرين في صعيد
واحد وقال يحشر الناس عراتا حفاتا الي الحديث وكان يعظ صلي الله عليه
وسلم في مواطن لا تحصي بذكر يوم القيامة الي غير ذلك **وورد في التنزيل**
من دلايل النبوة **ما لا يحتمل** التاويل **مثل** قوله تعالي **قل يحييها الذي
انشاها اول مرة** فانه صريح في الايجاد بعد الهلاك وقوله تعالي
ونفخ في الصور **فاذا هم من الاجداث الي ربهم ينسلون** فانه ايضا صريح
في اخراج الاجساد من القبور حية ذاهبة الي المحشر وقوله تعالي
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلي قادرين علي ان نسوي بنانه
فانه صريح في اخراج الاجساد من القبور جمع العظام وتسويتها حال الحياة
اذ ذلك هو منكر المرد ود عليهم بهذا الكلام لا مجرد ضمها دمة بلا حياة

وقوله

وقوله تعالي **يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير**
فانه صريح ايض في اخراج الاجسام من الارض مسرعة بعد اخراجها واحيايها
الي المحشر **الي غير ذلك من الايات** كقوله تعالي وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شي وقوله تعالي كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وقوله تعالي افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وقوله تعالي قل
بلي وربي لتبعثن ثم لتنبئن بما عملتم الي غير ذلك مما لا يحصي اما قول النبي صلي
الله عليه وسلم فقد ورد منها ايض ما لا يحتمل التاويل كما تقدم من انه قال
يجمع الله الاولين والاخرين وقال يحشر الناس حفاتا عراتا ووعظ بيوم القيامة
بما لا يحصي وذكر في حديث الشفاعة ان الناس اذا اجتمعوا في المحشر وضاق
بهم الامر ماج بعضهم في بعض طالبين للشفيع حتي ينتهي الامر اليه صلي
الله عليه وسلم فيشفع لهم وقال اسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من
قال لا اله الا الله خالصا من قلبه وقال اهون الناس عذابا يوم القيامة
رجل الي الحديث وقال اشد الناس عذابا يوم القيامة السلطان الجاير الي
غير ذلك **من الاحاديث** التي لا تحصي واذا كانت التصريحات القرانية والحديثية
مفيدة لامر ممكن عقلا وهي في الكثرة بحيث لا تكاد تنحصر وجب اعتقاد
ما افادته بظاهرها اذ لا يجوز اجماعا حمل النص علي غير ظاهره الا لامتناع
ذلك الظاهر كالايات والاحاديث المشعرة بالتشبيه والحيز والقدر ووجوب
الجزا بالاعمال فانها وان كثرت يجب تاويلها باعتقاد خلاف الظاهر لعدم
صحة ذلك الظاهر عقلا اما بالتفويض مع الجزم بان الظاهر لا يصح وهو
مذهب السلف وهو اسلم واما بالحمل علي معني مجازي يتعين بالاجتهاد
وهو مذهب الخلف وهو اعلم اي احوج الي مزيد علم فلا يرد ان يقال كما
تاولت الايات والاحاديث المشعرة بالتجسيم والحيز والقدر ووجوب الجزا
بالاعمال لذلك تاول الايات والاحاديث الدالة علي المعاد الجسماني
والحشر البدني اذ ليست هذه اكثر من الاولي لانا نقول كما اشرنا اليه تاويل
ما يشعر بالجسمية ونحوها لمناقضتها الادلة العقلية واما ما يفيد المعاد
الجسماني فلا معني لتاويله لان مفاده لا يعارض دلالة المعقول ولو جوزنا
تاويل النص وحمله علي غير ظاهره بلا دليل ولا معارض لم يوثق بشي من

الغوص وفي ذلك تشكك في الشرايع وبطلان اصل التكاليف ومن اجل كون الكلام
يحمل علي ظاهره الا لدليل ينسب من اتي بالكلام الذي لم يطابق بظاهره ما في
نفس الامر الي منقصة الكذب وان قصد به هو معني صحيحا الا انه لا بد الا لنظ
بظاهره علي ذلك الصحيح ولا صارف عن ظاهره فلو قيل كلام الانبيا واخبارهم
في لبثهم بالحشر والنشر جار علي خلاف ظاهره مع انه لا دليل علي خلاف الظاهر
كان ذلك نسبة لهم الي منقصة الكذب ويلزم من اعتقاد ذلك ان ما اتوا
به وخاطبوا به عامة الناس تضليل للناس وحملهم علي الباطل اذ لا يفهم
الناس الا ذلك لامكانه ولا يحملون الا مقتضاه ويقابلون من يخالفهم فيه
ويكفرونه فقول بعض الفلاسفة ان العامة لما قصرت عقولهم عن ادراك
المعاد الروحاني والالم واللذة العقليين ضرب لهم مثل بالالم الجسماني
واللذة الحسية الذين تدركهما العامة فذكر لهم ان المعاد يكون جسمانيا
لتكون اللذة والالم حسيين علي ما تفهم عقول العامة فينزجروا بوعيد
ذلك ووعده دون وعيد الالم ووعد اللذة العقليين لعدم فهم العامة
اياهما فلا يوثر ذلك في عقولهم ولا ينزجرون فيفوت الغرض من الشرايع
الذي هو انتظام امر المعاش والقيام بالمصالح لان ذلك الانتظام لا يختص
بالخواص من الناس يقتضي نسبة الانبيا في دلايل الحشر والنشر الي الكذب
اذ لا يفهم من الخطاب الا الحشر والنشر الحسيين لامكانهما فكونهم قصدوا
خلاف ذلك بلا دليل لا يخرجون به عن منقصة الكذب ونسبة الانبيا
لذلك كفر بالاجماع لانه كذب فيما هو من معني الابلاغ وفي ذلك الاعتقاد
ايضا نسبة الانبيا الي تضليلهم اذ امروهم باهلاك من خالف ما اتوا به
ومعاداته حيث اخبروهم بما ان يمسكوا به وخالفوا عليه من خالفهم
فيه او قاتلوه عليه ونسبوه الي الكفر واهلكوه عليه لانهم راوا انه
معاند للشرع فقد ظلموا وضلوا والي هذا اشار بقوله **وحملها** اي
وحمل الايات والاحاديث الدالة علي الحشر والنشر الجسماني الذي هو
ممكن كما تقدم **علي التمثيل** اي علي ان ما فيها اظهار لمثل ما كان في
نفس الامر لا نفسه بمعني ان ثم لذة والما لا تفهمها العامة **للمعاد الروحاني**
وثم لذة والم في المعاد الجسماني الذي يفهمون وان كان لا يقع فضرب لهم

مثل

مثل بما يفهمون كما يقال للصبي اعطيك عسلا ان فعلت كذا وهو ان فعله حصل	احسن
له جاه في اللذة من لذة العسل فضرب للصبي مثل بالعسل الذي يفهم
لذتها وانما يفعل ذلك بالصبي ترغيبا له في تحصيل الجاه وترهيبا له عن
التفريط في تحصيله فكذلك العوام ضرب لهم مثل بلذة المعاد الجسماني
والمه والموجود في الحقيقة هو لذة والم المعاد الروحاني **ترغيبا وترهيبا**
لا دليل **العوام وتنبيها** لا صلاح **امر النظام** معاشا لانهم يفهمون بما ذكر
من حصول اللذة والانفكاك عن الالم ما يوجب لهم الامتثال المودي للاصلاح
كما ان ذلك هو حاصل ما يكون لو فهموا ما كان في نفس الامر من لذة الروحاني
والمه وقد علم بهذا التقرير ان المراد بالتمثيل ذكر شي له وصف يرغب ويرغب
او يرهب مكان شي اخر فيه مثل ذلك الوصف لا التمثيل الذي هو استعارة
مبنية علي تشبيه التمثيل ووجه التسمية ان المذكور هنا يشبه ما لم
يذكر وجري في مقاصده كما جري تمثيل الاستعارة في مكان المشبه **نسبة**
خبر قوله وحمل اي وحمل الايات والاحاديث علي التمثيل لما ذكر هو نسبة
للانبيا الي الكذب في التبليغ اي فيما بلغوا **و**نسبة لهم **للقصد الي التضليل**
اي تضليل العباد عن الحق وادخالهم في الباطل وهم منزهون عن ذلك
فما ادي اليه باطل والحاصل ان ما اتي به الانبيا من الحشر والنشر الجسماني
والمعاد الذي ليس بروحاني فقط ممكن فاخبارهم به ان لم يكن علي ظاهره
وهم لم ينصبوا دليلا علي خلاف الظاهر كان كذبا وهو محال في حق الانبيا
ولما كان من جملة ما اخبروا به التمسك به والتعصب عليه وقتال من
لا يتمذهب به كان تضليلا للعباد واخراجهم عن الحق الي الباطل وافناء
اعمار الناس في معادات من كفر به وقتال من لم يومن به مع انه علي الحق
واعلم ان هذا الكلام الذي اختصره المص وبسطناه هنا قصدا للايضاح
وزيادة في البيان وان كان صحيحا وتشنيعا علي من ادعي ان المعاد روحاني
فقط وهو بدعي الاسلام ينفي عنه كون اخبار الانبيا يجب اجراها وحملها
علي ظاهرها الا لدليل والا لم يوثق بشي من الدين كما اشرنا اليه اولا
ثم الاستدلال بالسمع علي ثبوت المعاد الجسماني هو المذهب الحق واما
المعتزلة فقد تمسكوا فيه بالعقل وكانت الادلة السمعية عندهم تاكيد

وجه

لمقتضى العقل ومقتضى الدلالة بالعقل عندهم ان الله تعالى يجب عليه عقلا
ثواب المطيعين وعقاب العاصين وايصال الاعواض للمبتلين لان ترك ذلك
ظلم والظلم محال وما ينفي المحال واجب ولا يتاتى الا بالاعادة لان ما يتوقف
عليه الواجب واجب وقد عرفت فساد اصل التحسين والتقبيح المبني عليهما
ما ذكر فالواجب التمسك بالدليل السمعي ثم نبه على شبه المنكرين للمعاد
الجسماني فقال احتج المنكرون للمعاد الجسماني بوجوه ثلاثة الاول منها
انه اي المعاد الجسماني مبني اي موقوف على صحة اعادة المعدوم
وجه التوقف انا ان قلنا ان المعاد انما يكون بعد عدم المعاد فظاهر وان قلنا
بانه يكون بعد التفريق لاجزا الجسم لا بعد عدمها فكذلك ايضا للقطع بفنا المزاج
للجسم وقد تقدم معناه وفنا الحياة والتاليف وكثير من الهيئات
كالغرايز وخصوص اللون ومعلوم انه لا يمكن رد الجسم لحالة الاول الا باعادة
هذه الغايبة المعدومة فقد تبين ان الجسم لا يعاد حتى يعاد المعدوم الذي
هو الجسم واعراضه على التقدير الاول او اعراضه الغايبة التي لا يتحقق
هيكله المخصوص الا بوجودها على التقدير الثاني واذا توقف المعاد
على اعادة المعدوم وقد بانت استحالتها فيما تقدم وجب استحالة المعاد
لان ما يتوقف على وجود المحال يكون وجوده محالا وتركيب الدليل
المشار اليه ان يقال المعاد متوقف على اعادة المعدوم وكل ما توقف
على اعادة المعدوم فهو محال ينتج المعاد محال وهو مدعى الخصم ورد
هذا الدليل بمنع المقدمتين منه معا اما الاولى وهي القايلة ان المعاد
متوقف على اعادة المعدوم فسند المنع فيها ان المعاد هو رد الجسم الى
ما كان عليه اولا ليثاب او يعاقب ولا يلزم رده عن عدم لصحة رده عن
تفريق وهو صحيح سواء ردت اعراضه الاولى او مثلها فعلى تقدير
امتناع اعادة المعدوم لا يمتنع اعادة الجسم عن تفريق باعراض مثل
الاولى فقد تبين ان المعاد لا يتوقف على اعادة المعدوم اما باعتبار
نفسه فلصحة كون اعادته عن تفريق واما باعتبار اعراضه فلعدم
اشتراط ردها عينا بل يصح رد امثالها واما الثانية وهي القايلة بان
اعادة المعدوم مستحيلة فسند منعها ما تقدم من الدليل القاطع على

صحة

وقف ... تعالى ... هذا الكتاب ... ١١٩٣

صحة اعادة المعدوم فقد تبين ان هذه الشبهة غاية في الضعف والبطلان
الثاني منها ان يقال لو اكل انسان انسانا اخر بحيث يصير الماكول غذا
للاخر بحيث تنموا اجزاؤه من اللحم والعظم والجلد والعصب وما يتعلق بذلك
فبذلك الاكل صار بعض اجزاء الماكول جزا من الاكل فالاجزا الماكولة حيث
كانت جزا من الماكول وصارت بعد الاكل جزا من الاكل مشتركة بينهما اما ان
تعاد في بدن الاكل فقط فلا يكون الماكول بعينه وتمامه معادا لان بعض
اجزاءه اعيدت في غيره فاذا كمل صار الماكول بما زيد فيه غيره في الدنيا وان لم
يكمل فالمعاد جزما كان في الدنيا هو غيره ايضا او بالعكس وهو ان تعاد تلك
الاجزا في الماكول دون الاكل فبالعكس اي يصير الاكل غير معاد بعينه لما
ظهر وقررناه في عودها في الماكول وعلى التقديرين يلزم بطلان المعاد
لما كان في الدنيا على ان اعادته في احدهما دون الاخر تحكم اذ لا اولوية
لاحدهما بتلك الاجزاء دون الاخر فيتعذر عودها في احدهما دون الاخر ولا سبيل
الى عودها فيهما معا بجعلها جزا من كل منهما ضرورة استحالة حلول الجرم
في محلين وعلى انه ايضا في تقدير اكل انسان انسانا اخر يلزمه اي يلزم
ذلك التقدير الجايز في اكل الكافر المومن وهو من الجايز ايضا تنعم الاجزا
العاصية بالكفر او تعذيب الاجزا المطيعة بالايمان ووجه اللزوم هو
ان الاجزا الماكولة في هذا الغرض لما استحال عودها في الكافر والمومن
معا فان اعيدت في الكافر فقط عذبت مع انها مطيعة بالايمان الى ان ماتت
وان اعيدت في المومن وقد كانت اجزا للكافر حتى مات عليها تنعمت في المومن
وهي عاصية بالكفر وكلا الامرين باطل اذ لا ينعم الكافر في الجنة ابدا ولا
يعذب المومن بالخلود في النار اتفاقا ورد هذا الاستدلال بان المحذور
المذكور انما يلزم اذا كان اللازم في الاعادة اعادة جميع اجزا الميت فاذا
نمت الاجزا في الماكول ثم نمت بها اجزا الاكل لزم عودها في احدهما فقط
فيلزم ما ذكر وليس اللازم كذلك لان المعاد من الاجزا على وجه اللزوم
يوم البعث انما هي الاجزا الاصلية وهي التي لا تنفك عن الانسان من حين
حي وولد الى ان مات واما الفضلية وهي التي تحصل بالنمو والغذا فلا
تلزم اعادتها فان تغذي الناميه بالاكل فقط دون الاصلية فلا تلزم

اعادتها الا في الاكل ولا في الماكول بل يكملها الله تعالى بما شا من الاجزا الفضلية
وان تغذي بالاصلية للماكول وصارت فضلية في الاكل اعيدت في الماكول
وكمل الاكل بما شا الله تعالى من الاجزا الفضلية غيرها وعلي التقديرين
فلا محذور اذ لم تلزم اعادة غير ما كان في الدنيا ولا تعذيب المطيع او تنعيم العاصي
ولا التحكم وهو ظاهر وغاية ما يحذر ههنا انه علي تقدير تغذي الاكل بالاجزا
الاصلية للماكول وكونها فضلية للاكل يجوز ان تعود تلك الفضلية في
الاكل نطفة فتصير اصلية لولد الاكل وقد كانت اصلية في الماكول واذا
كانت اصلية لولد الاكل والماكول معا وهي تعاد لا محالة فيلزم المحذور
المذكور لانها لابد ان تعاد في احدهما فيلزم بقا الاخر بلا اجزا اصلية فيكون
المعاد غير ما كان في الدنيا بتمامه ويلزم التحكم ويلزم اذا كان احدهما
كافرا تعذيب المطيع واثابة العاصي **و**الجواب عن هذا ان نقول **لعل**
الله تعالى **يحفظها** اي يحفظ تلك النطفة **من ان تصير جزا اصليا لبدن**
اخر فلا يلزم المحذور المذكور لانه انما يلزم اذ صارت بالفعل جزا اصليا
لبدن اخر وقد كانت ايضا جزا اصليا للماكول علي التقدير السابق فيمتنع
عودها في بدنين فيلزم ما ذكر واذا حفظت من ذلك لم يلزم محذور
اصلا والحاصل انا بعد ان نحكم بان المعاد هو البدن الاصلي في الدنيا
لا يلزم المحال من احتمال ان يصير الجزء الاصلي لبدن جزا اصليا
لبدن اخر وانما يلزم المحال من كون الجزء الاصلي جزا اصليا لبدنين
بالفعل لا بالامكان وكونه كذلك بالفعل غير محقق حتى يلزم المحال
وانما لم يلزم لان الله تعالى قادر علي منعه ان يكون كذلك وهو المرجو
منه حيث اقتضت الادلة السمعية ان المعاد هو الاجزا الاصلية
للشي بتمامها وههنا شي وهو ان الادلة السمعية ان اقتضت ان
يعاد لكل شي اجزاؤه الاصلية وجب ان يسبق في علم الله تعالى
ان التقدير المذكور وهو كون الجزء الاصلي نطفة يتكون منها
شخص اخر لا يقع جزما فلا يقال لعله يكون بل يقال هذا الاحتمال
يمنعه الدليل السمعي وان لم يقتضه فالعقل لا يمنعه ويفيد دليل
الخصم حينئذ ان العقل لا يوجب عود الاجزا الاصلية لكل شخص لان

وجوب ذلك بالعقل يعارضه هذا التقدير الجايز المانع من ذلك الوجوب
فلزم احد امرين اما التساهل القايلين منا بوجوب اعادة كل جزء اصلي
لصاحبه في قولهم لعلها تحفظ بل يجزم بحفظها لدفع هذا الاحتمال واما بطلان
الدعوي ان سلم الاحتمال كما اقتضاه لعل لان هذا الاحتمال ان سلم اوجب
الشك في الدعوي فتبطل والمعتزلة لما جزموا بوجوب عود كل جزء اصلي
لصاحبه جزموا بان هذا الاحتمال العقلي محال الوقوع لعارض ذلك الوجوب
المقتضي لنفيه كما يقال لما راينا السما والارض في مكانهما في هذا الوقت
علمنا انه سبق في علم الله انهما لا يكونان في هذا الوقت في مكان اخر وان
كونهما في غيره محال لعارض سبق العلم بوجودهما في مكانهما الان والحاصل
ان جعل الجزء الاصلي لشخص جزا اصليا لشخص اخر ان جزم بالدليل
السمعي او العقلي ان المعاد لكل شخص هو الاجزا الاصلية بتمامها وجب
الجزم بان السابق في علم الله هو نفي ذلك الجعل فيكون محالا لعارض وان
امكن لذاته وهذا المعني يستوي فيه المعتزلي والسني فالتساهل فيه
المؤذن بعدم تحقق صحة الدعوي لا ينبغي نعم المعتزلة يجعلون وجوب
الاعادة علي الوجه المدعي عقليا بخلاف اهل السنة والي مذهبهم اشار
بقوله **بل عند المعتزلة يجب ذلك** عقلا بمعني ان المعتزلة قالوا
يجب اعادة الاجزا الاصلية لكل شخص **ليصل الجزء** من خير او شر **الي**
مستحقه اذ لو اعيد شخص باجزا لم تكن فيه في الدنيا فان كان معذبا
عذب غير المكلف وان كان مثابا فقد اثيب غير المكلف وذلك يخل
بحكمة الحكيم وهو محال في حقه تعالى لانه حكيم فيمتنع في حقه ذلك
وقد تقدم بطلان التقبيح والتحسين العقليين قالوا واذا كان عود الاجزا
الاصلية لشخص اجزا اصلية لاخر محالا لاخلاله بهذه الحكمة وجب
كونه محال الوقوع لعارض من الاخلال بالحكمة وان جاز لذاته فيجب حفظ
النطفة من ان تصير اصلا لبدن اخر بعد كونها اصلا للماكول او حفظ
اجزاء الماكول ان تكون نطفة وقد علم بهذا ان الحكم باحالة وقوع
ما ذكر لعارض لا ينافيه جوازه لذاته فالحفظ المذكور يرجع الي تحقيق
الاحالة العرضية وعدم الاحالة الذاتية هي الجواز الذاتي ولا تعارض

بينهما فلا يتخيل اختلاف هذا المعني بان يقال جواز المحال محال فكيف تجوزون
هذا المحال ثم تجعلون وقوعه هو المحال فقط وذلك لان كون جواز المحال
محالا انما هو في الاستحالة الذاتية واما العرضية فيصح ان يقال هذا
المحال اي هذا الذي يستحيل ان يقع لعارض هو جايز لذاته بوقوع الجزء المذكور
جزا الاخر نقول محال الوقوع لعارض وهو في نفسه جايز لذاته ولا فساد
في ذلك فتامله **فان قيل** محل النزاع في المعاد ينبغي ان يجعل هو مجموع
اجزا الانسان من الاصلية والفضلية علي ان تعادعن فساد لا عن عدم
فان ذلك هو الذي تشعر بعض الايات القرانية **مثل** قوله تعالي قال
من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فانه يدل
علي قول من قال اذا فسدت العظام وانتفت حياتها فلا ترد لها هاهنا
النظام الاول والحياة ولا شك ان ذلك عن فساد لا عن عدم محض
وفي جميع الاجزا لا في الاصلية فقط وقوله تعالي قال ان هذا الا سحر
مبين **ايذا متنا وكنا ترابا وعظاما انا لمبعوثون** الي قوله فانما هي
زجرة واحدة فاذا هم ينظرون وقوله تعالي وقال الذين كفروا هل
ندلكم علي رجل ينبيكم اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد فانها
يدلان كالاول علي ان المنكر عند الذين اريد الرد عليهم هو الرد الي
الحالة الاولي المتضمنة لجميع الاجزاعن تفريق فاذا كان مثل ما ذكر
يشعر بان المتنازع هو **اعادة الاجزا باسرها** عن تفريق لا عن عدم
فينبغي الاقتصار علي سوقه محلا للنزاع في كتب الكلام تقليلا للشغب
فلا ترد حينيذ شبهة من قال باحالة اعادة المعدوم لان الكلام في
اعادة المفرق بفساد حاله الاول فلا يحتاج المثبت الا لدفع شبهة
اكل الانسان لانسان اخرمع بيان انه لا عبرة بالاجزا الزايدة بدليل
كون اهل النار واهل الجنة علي اكبر قدرهم في الدنيا **قلنا** دلالة
الايات المذكورات ونحوها علي ما ذكر لا يفيد ان المتنازع بين اهل
النظر هو ما ذكر فقط **لانه** انما ورد في قوم مخصوصين استبعدوا
احيا العظام بعد كونها رميمة وترابا وتنزل ما ذكر من الايات **ازالة**
لاستبعادهم احيا الرمم والتراب وبين لهم ان العلم والقدرة والارادة

التي

التي صدر عنها الايجاد والانشا الاول لا يتعاصي عليهما الاحيا لما صار رميما وترابا
لان الايجاد الاول اصعب عند النفوس مما بيننا بالجمع وتبديل الاوصاف ولا ينافي
ذلك ان يختلف العقلا فيما قد لا يخطر ببال اوليك وهو الايجاد عن العدم واعادة
الاصول دون الاجزا الفضلية ويدل علي كون النزاع ما هو اعم من ذلك استدلال
المثبتين وشبه النافين كما تقدم **و**السمع يناسب العموم ايضا اذ **الواو لنفي**
الاعاده عن عدم ايضا **كثير مثل** قوله تعالي **وهو الذي يبدو الخلق ثم**
يعيده فانه يفيد ظاهرا انه يعيده عن عدم لان الاعادة تكرار ما كان
اولا والذي كان اولا هو الانشا عن العدم وقوله تعالي **فسيقولون من**
يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة فان ذكر الاعادة فيه يفيد الانشا عن
العدم كما قررنا فيما قبله الي غير ذلك **الثالث** منها **ان الاعاده** اي اعادة
الخلايق بالايجاد الثاني اما ان تكون لغرض اولا باطل ان تكون **لا لغرض**
لان الفعل لا لغرض **عبث** وسفه لا يليق بالحكيم **و**باطل ان تكون **لغرض**
مطلقا اعني سوا كان ذلك الغرض منفعة عايدة الي الله تعالي او الي الخلق
اما كون الاعادة لا يصح ان تكون لغرض **عايد الي الله تعالي** فلان الغرض
لما كان هو المنفعة الحاصلة من الفعل كان حصوله لله تعالي محالا لانه
نقص ضرورة ان حصول المصلحة كمال لمن حصلت له اذ هي به اولي
والا بان كان وجودها وعدمها سوا فلا تكون مصلحة واذا كان حصول
المصلحة كمالا كان نفيها قبل حصولها نقصا والنقص عن الغني مطلقا
محال عقلا واجماعا ونقلا وقد تقدم تقرير ذلك غير ما مرة **و**اما كون
الاعادة لا يصح ان تكون لغرض عايد **الي العبد** فلان الغرض العايد الي
العبد لا يخلو **اما** ان **ايصال الم** لذلك العبد **وهو** محال لانه **سفه** لا يصدر
من الحكيم لان كون الالم غرضا انما يصح بالنسبة الي العبد والموذي المضاد
ليشغله عن التضاد والايذا وعبد الحكيم مغلوب له فليس في تلك المنزلة
فايلامه سفه اذ لا فايدة فيه **او** انه ايصال **لذة** لذلك العبد هو محال
ايضا اذ **لا لذة في الوجود لاسيما في عالم الحس** فقد استقرا امره فوجدت
اللذة فيه غير موجودة **اذ هي فيه خلوص عن الم**
فلذة الاكل مثلا خلوص عن الم الجوع ولذة الشرب خلوص عن الم العطش

ولذة الجماع خلوص عن الم دغدغة المني لادعيته الي غير ذلك واذا كانت اللذة عدم
الالم ففي البقا بلابعث عدم الالم فلا فايدة للبعث باعتبار اللذة وانما قال سيما
في عالم الحس لان الاستقرا فيه اقرب الي التمام بخلاف عالم العقل وان كان
الاستقرا فيه ان اللذة خلوص عن الم الجهل لكن ربما ينازع في كون الجهل
لاسيما البسيط الما لان معه الغفلة فلا يتحقق معها الالم كما تحقق في المحسوسات
ولا يقال ما المانع من ان تكون الاعادة لغرض وهو الايلام فيعقبه الخلاص
منها وهو اللذة فتكون غاية الغرض لذة الخلوص عن الالم لانا نقول
ايجاد الايلام ليعقبه خلاص غير لايق بالحكمة التي هي وصف الحكيم
ضرورة ان في بقا المعاد في العدم او الموت خلاص عن الالم بلا اذى
حاصلا مجانا فلا معنى لايجاد الالم المؤذي ليعقبه الخلاص مع ترجح
خلاص البقا في الحال الاول علي الايلام المستعقب الخلاص بنفي
وجود الالم ولا يرتكب الحكيم الا الاولي والارجح ورد هذا الوجه الثالث
بانه مبني علي لزوم رعاية الغرض في الافعال ونحن نقول بمنع
لزوم رعاية الغرض في الفعل لما تقرر من ان الفاعل مختار لا يحمله
غرض علي فعل من الافعال فله ان يفعل ما يشا بلا غرض عايد
الي العبد او اليه اما اليه فلتعاليه عن المصالح من افعاله وكيف
يكتسب المصلحة من فعله وهو يقول والله غني عن العالمين واما
الي العبد فلانه قادر علي كل شي لا علي المصلحة فقط ولانه لو وجبت
عليه عقلا رعاية مصلحة العبد ما وقعت محنة دنيا ولا اخري وقد
تقدم بسط ذلك غير مامرة ولو سلم لزوم رعاية الغرض في الافعال
فيرد بمنع انحصاره اي الغرض فيما ذكر من ايصال الالم او اللذة اذ ربما
يكون ايصال الجزا الي مستحقه غرضا في الاعادة فلم يلزم كون الغرض
منها اما ايصال لذة او الم حتي تتم الشبهة ولا يقال ايصال الجزا بنفسه
يرجع الي اللذة او الالم لانه ان كان ثوابا فهو لذة وان كان عقابا فهو الم
لانا نقول فحينئذ لا نكون اللذة خلاصا عن الالم ضرورة ان الجزا وجودي
فيبطل قول الخصم بهذا التقدير ولو سلم انحصار الغرض في اللذة والالم
رد بمنع كون اللذة لاسيما الاخروية دفع الالم بمعني ان كون اللذة منحصرة

في

في الخلوص من الالم ليتم ان البقا في الموت او العدم فيه الخلوص عن الالم فلا معني
للاعادة لتلك اللذة التي هي الخلوص المذكور ولا نسلمه حتي في ملاذ الدنيا
ولا نسلم تمام استقرا ملاذ الدنيا وحصرها في الخلوص عن الالم فانا نجد ملاذ
تنبها من غير تقدم الم الشوق اليها ونقطع بانا نجد في لذة مثلا لذة زايدة
علي مجرد الخلوص عن الم الدغدغة ثم لو سلمنا تمام الاستقرا في ملاذ الدنيا
فلا نسلم ان ملاذ الاخرة كذلك اذ لا يلزم ان تكون حقايق ملاذ الدنيا والملاذ
الاخروية شيئا واحدا وكيف يتم ذلك والاخرة محل انخراق العوايد وانتهاء
المعلوم وظهور ما كان من المجهول فلعل ملاذ الاخرة امور وجودية لا خلاص
من الالم والعدم والموت ليس فيهما الا الخلوص عن الالم لا ملاذ وجودية
فيصح كون الغرض الالتذاذ بالموجود الذي لا يكون حال الموت والعدم
تنبيه في بيان سهولة امر المعاد الروحاني علي القول بان
النفس مجردة لا جسمية بعد اثبات تجرد النفس وبقايها بعد خراب البدن
لا يفتقر اثبات المعاد الروحاني الي زيادة بيان يعني ان النفس قد
استدل علي تجردها بالادلة السابقة منها انها تدرك بتعقلها وتحصل
فيها بذلك التعقل ما لا يحصل في المادي وقد تقدم بسطه في القسم
الرابع من هذا الكتاب وبسط ما فيه ومنها انها لا يلحقها ضعف
بضعف الجسم والجسماني يضعف بضعف الجسم وقد تقدم بسطه هنا
ايضا وبسط ما فيه ومنها انها لو كانت جسمانية لزم احد امرين
مستحيلين وهما دوام تعقلها الجسم او امتناع تعقلها اياه فتكون
مجردة وتقدم ايضا بسطه وبسط ما فيه فاذا ثبت تجردها بتلك
الادلة علي تقدير تمامها وثبت بقاوها بعد خراب البدن فلا يحتاج
في اثبات المعاد الروحاني الي زيادة بيان لانه اي المعاد الروحاني
عبارة اما عن عودها الي ما كانت عليه من التجرد المحض والتبري
من ظلمات التعلق بعد بعدها الخاص حال كونها ملتذة بمداركها وشرفها بمعالي
العلوم او متالمة بسبب ما تعلم انه فاتها من معالي ومراقي الشرف
الذي حصل لاترابها وتعلم ان سبب ذلك ما فعلت في الدنيا وفاتها
تداركه فتبقي في غم وحزن وقوله من ظلمات التعلق يعني بها الجهالات

وغلبة الشهوة الجسمية عليهما في طلبها ادراك الكمال لما تقرر ان المشتغل
بتدبير الشي واصلاحه لا يخلوا من عوارض تشغله عن ما هو كمال له
ولا يخلوا من ان يكتسب منه ما هو وصف له من جهل وغباوة واعوجاج
فيحتاج في طلب الاستقامة لمجاهدة تدفع تلك العوارض فاذا كان المعاد
عبارة عن ما ذكر فنفس مفارقتها للبدن الذي لا ينكره احد هو نفس
المعاد الروحاني ولا يحتاج الي بيان وهذا مذهب قدما الفلاسفة
واما عبارة عن تعلقها بالبدن المحشور وهو بدنها في الدنيا كما هو
مذهب الغزالي ومن معه فاذا كان المعاد علي هذا هو تعلق النفس
بالبدن المحشور الذي ليس بمعقول ولا منقول ان تتعلق به نفس
اخري وتبقي نفسه معطلة عن التدبير لعدم بدن تدبره او متعلقة
ببدن اخر غير بدنها في الدنيا لم يحتج في بيان المعاد الروحاني الا بيان
حشر الاجساد وقد تقدم بيانه وهذا المذهب كما تقدم فيه المعاد
الروحاني والجسماني والحاصل ان النفس اذا كانت مجردة وباقية
بعد خراب البدن فعلي ان المعاد روحاني فقط فهو عود النفس لتجردها
فنفس مفارقة النفس للبدن وهو متفق عليه هو المعاد فلا يحتاج
فيه الي زيادة البيان وهو واضح وعلي انه بدني وروحاني معا
فهو عود النفس لتعلقها ببدنها الاول فلا يحتاج فيه الا بيان
حشر الاجساد ومعادها واما تعلق النفس بتلك الاجساد وهو
الروحاني فلا يحتاج الي بيان لان النفس لم تتعلق بذلك البدن
فهي اما معطلة ولا يقول به احد ايضا لان النفس الفت بدنها الاول
وناسبت مزاجه الخاص ولم يفارقه الا بانتفا قابليته للتصرف فاذا
رجعت القابلية بالحشر رجع التعلق كما كان ولا يخفاك ان هذا الكلام
قليل الجدوي لظهور امره ثم ان كون النفس مجردة وهو المحقق
للمعاد الروحاني فقط كما يقول الفلاسفة وللجسماني والروحاني
معا كما يقول الغزالي ومن معه تدل عليه الادلة العقلية وقد تقدمت
مبسوطة مع بسط ردودها وقد يستدل عليه سمعا بما ورد من
ان الارواح تبقي بعد فنا الجسد كما اشار اليه قوله تعالي

بل

١٠٧

بل احيا عند ربهم وقوله صلي الله عليه وسلم ارواح الشهدا في حواصل طيور
خضر الي الحديث لان البقا يدل علي مباينتها الاجساد للحكم بخراب الاجساد وبقاها رض
هذا بان كونها في حواصل الطيور وكونها موصوفة بالهبوط والعروج يدل علي
جسميتها الا ان ذلك يدل علي التحيز والبقا انما يدل علي المباينة في وصف
ما لا في التجرد

المبحث الثالث في ان فنا الجسم باعدام
او بغيره قد تقدم ان الناس اختلفوا في الاجسام فقال الفلاسفة ان هيولاها
ازلي ابدي وانما تختلف عليها الصور وعليه فلا تفني الاجسام وقد تقدم
بيان فساد هذا المذهب وقال غير الفلاسفة انها غير ازلية فقيل انها
مع ذلك تقبل الفنا وهو الحق وقيل انها ابدية فلا تقبل الفنا وان لم تكن
ازلية اذ لا يلزم من نفي الازلية نفي الابدية بل يصح نفيها العارض واختلف
القايلون بصحة فنا الجسم وهم جمهور المسلمين واهل الحق منهم في انه
اي ذلك الفنا يحصل باعدام معدوم لذلك الجسم بنا علي تعلق القدرة
بالعدم الطاري كما تتعلق بالوجود الطاري ولا يضر في ذلك عدم تعقل
كيفية تعلق القدرة بالعدم كما لم يضر عدم تصورها في الوجود او ذلك الفنا
يحصل بحدوث ضد للبقا ولا شك ان ضد البقا هو الفنا الوجودي بنا
علي انه وجودي وان كان قد يطلق ايضا علي مجرد نفي البقا او ذلك الفنا
يحصل بانتفا شرط للبقاء اما الاول وهو ان الفنا باعدام يتصف
به المعدوم فقد اختلف القايلون به في كيفيته فقال القاضي ابو بكر
الباقلاني وبعض المعتزلة هو اي الفنا باعدام الله تعالي للجسم بمجرد
القدرة والارادة بلا واسطة اخري كما ان الايجاد بمجرد القدرة والارادة
بلا واسطة اخري اذ لا يمتنع ان تتعلق القدرة بالعدم اما الطاري فهو
اثر كالوجود بمعني انه تغير وانتقال من صفة الوجود الي صفة العدم
كما ان الوجود حاصل تغير من صفة العدم الي صفة الوجود وكيفية
التعلق لم يعقل فيهما معا اذ هو موقف عقل واما الاول فلحصوله
لا تتعلق بتحصيله كالوجود بعد تحققه في الشي لا تتعلق بتحصيله
ولكن تتعلق بازالته بالوجود كالوجود الحاصل تتعلق بازالته
بالعدم ولا يضر ما يقال في تعلق القدرة بالعدم من انا لا نجد في وجد

ننا

فرقا بين قولنا فعلت العدم ولم افعل شيا لان ذلك الوجدان لا يسلم ومع ذلك
فلا يفيد في المطالب العقلية والعقل هنا حاكم بان كلا من طرفي الممكن يحتاج الي
مرجح وهو ما لك امرهما معا وجعل المرجح في احدهما نفي مرجح الاخر اثبات لتغيير
عظيم بلا سبب حقيقي في احد المتساويين وهو تحكم وخروج عن نمط التصرف
في الممكن وقال ابو الهذيل من المعتزلة لا يكفي في اعدام المعدم للجسم مجرد
القدرة والاراده بل لا بد من واسطة اخري فلا يقع الاعدام عنده الا
بامر افني زايدا علي مجرد تعلق القدره والاراده كما ان الوجود لا بد فيه
من واسطة اذ لا يحصل الا بامر كن فعنده الفنا بامر افني كما ان الوجود
بامر كن وكلام ابي الهذيل هذا ان حمل علي ظاهره من ان الاعدام بكلمة
افني لزم فيه امران احدهما احتياج القدرة في التاثير الي حادث لان
الكلام عند المعتزلة حادث وهو فاسد وثانيهما كون الكلام من صفات
التاثير ان استقل كن بالايجاد وافني بالعدم وكونه له شركة في التاثير
ان لم يستقل وهو مما لا يعقل اذ الكلام للدلالة لا للتاثير وان حمل علي
معني ان ذلك عبارة عن طوع الامور للقدرة كما يطيع المامور المطلوب
للامر الغالب فهو ما قبله ولا يخالفه الا في العبارة واما الثاني وهو
ان الاعدام بحدوث ضد لما به دوام الجسم فلا شك ان ذلك الضد انما
يوجد ويحدث بايجاد الله تعالي له واختلف القايلون بذلك في كيفيته
فقال ابن الاخشيد لما كان ضد البقا الفنا فالاعدام يكون بخلق الله
تعالي ذلك الفنا وحيث كان انتفا الضد مستعقبا لوجود ضده فلا
بد من تقارن الضدين لحظة ما ثم يعقب ذلك التقارن انتفا المنفي من
الضدين وهو البقا هنا وتقارن الضدين في جوهر واحد محال
فتعين ان يخلق الضد الذي هو الفنا في غير الجوهر الفاني والفنا
وان لم يكن متحيزا لكن لا بد ان يقع في جهة اذ لا يعقل غير ذلك فاذا
اريد فنا الجواهر خلق الفنا في جهة معينة فتفني به الجواهر باسرها
ويرد علي قول ابن الاخشيد ان الفنا لا يعقل منه الا انتفا الجسم فلا
معني لكونه ضدا وجوديا يعقبه العدم اذ هو نفس العدم ثم لو سلم
فلا معني لكونه في جهة معينة غير قايم بجسم اذ لا يعقل العرض الا

في

الا في الجرم ويلزم عليه ايجاب المعني لحكم في غير محله وهو مما لا يعقل
فكيف يصح ان يكون الفنا في جهة ويكون مع ذلك موجبا لكون الاجسام
فانية مع انه لم يعتبر بعد وقال ابن سينا بل كيفية الاعدام بالضد ان الله
تعالي يخلق في كل جوهر فنا فيقتضي ذلك الفنا المخلوق فناءه اي فنا
ذلك الجوهر في الزمن الثاني وانما قال في الزمن الثاني لان الضد
علي هذا التقدير هو المؤثر في فنا الجسم اي عدمه والمؤثر لا بد ان تتحقق
ذاته قبل اثره لان اثره ان قارن وجوده فالمؤثر في الاثر غيره ضرورة
ان المتقارنين في الحصول يحتاجان الي غيرهما اذ ليس تاثير احدهما في
صاحبه اولي من العكس وان كانا ضدين فليس دفع احدهما لصاحبه
اولي من دفع الاخر لذلك المصاحب وان سبق وجوده فالمؤثر غيره ويرد
علي ابن سينا ان معقول الفنا معني واحد وهو عدم الجرم فكيف يكون
هذا وجوديا ثم يجعل موجبا لمثله في محل واحد فان ذلك مما لا يعقل وقال
ابو علي من المعتزلة بل كيفية ذلك حيث استحال اجتماع الضدين
ووجب تاخر نفي البقا عن وجوب الفنا لانه مؤثر ولا بد من تحقق ذاته
قبل وجود اثره ان الله تعالي يخلق بعدد كل جوهر فنا فتكون اعداد الفنا
علي اعداد الجواهر ولا يخلق تلك الفناءات في محل ليلا يجتمع الضدان
وهما الفنا والبقا في ذلك المحل ضرورة تاخر نفي البقا عن وجود الفنا ويكفي
في فساد قول ابي علي تصريحه بان الفنا الذي هو عرض في زعمه يقوم
بنفسه علي ان الفنا كما تقدم لا يعقل كونه وجوديا وفي قوله مع
ذلك ايجاب المعني حكما لما لم يقم به لانه حكم بان الفنا القايم بنفسه
اوجب للجسم كونه فانيا اي معدوما وان كان يزعم ان هذا من باب
تاثير العلة لا من باب ايجاب المعني حكما فالواجب ان يقول الكيفية
ان تخلق علة توجب الفنا ويسقط خصوص ذلك الضد ولا يقول
به احد وقال ابو هاشم من المعتزلة كما قال ابو علي الا انه خالفه
في ان الفنا يتعدد فقال بل يخلق الله تعالي فناء واحدا لا في محل
فتفني به الجواهر ان في قوله ما في قول ابي علي واما الثالث
وهو ان الفنا بانتفا شرط فاختلفوا في معني ذلك الشرط وفي كيفيته

فقال بشرد لان الشرط بقا يخلقه الله تعالي لا في محل ويترادف وجوده
فاذا لم يخلق فني الجوهر وانما قال لا في محل لان البقا ضد الفنا فلو كان
في الجوهر لزم ان يكون لكل جوهر شرط يختص به وشرط الفنا لاتحاده
واحد ولا يخفي ضعف هذا الاعتبار ومع ذلك فمذهبه غير معقول
لان البقا عرض وجودي علي مذهبه ولا يعقل قيام العرض بنفسه
وقال الشرذمة من اصحابنا الاشاعره ذلك الشرط هو بقا قايم بالجسم يخلقه
الله تعالي فيه حالا فحالا اي متراد فالان العرض لا يبقي زمانين
فاذا لم يخلق فني الجسم ويرد علي هذا المذهب ان البقا عبارة عن
نفي الفنا فلا تتعلق به القدرة بنا علي انها لا تتعلق بالعدم
ويرجع المعني في الشرطية حينيذ الي ان شرط بقا الجسم ان لا يفني
ولا يفني هو البقا وهذا انما لا معني له وقال امام الحرمين ذلك
الشرط هو الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها كاحد الامرين
من الحركة والسكون واحد الالوان بنا علي لزوم اللون للجسم
وكالاجتماع او الافتراق بنا علي انهما موجودان فاذا اراد الله
فنا الجسم قطع امداده بتلك الاعراض فيفني وهذا
امثل ما قيل في الفنا بنفي الشرط وقال القاضي في احد قوليه
ذلك الشرط هو الاكوان التي يخلقها الله تعالي فيه اي في
الجسم حالا فحالا لان العرض لا يبقي زمانين وتلك الاكوان
هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والوضع المخصوص
فاذا لم تخلق في الجسم فني وعدم وهذا القول قريب من الذي
قبله وانما يفترقان في ان الاول قايل لان يزاد علي الاكوان
في الشرط ما يدعي لزومه للجسم من الاعراض وهذا خصصه
بالاكوان وانما قال في احد قوليه لان له قولا بان الفنا باعدام
معدوم وقد تقدم وقال النظام من المعتزلة الشرط هو خلقه
اي خلق الجسم لان الجسم عنده اعراض ملتيمة فهو ليس بباق
لان العرض لا يبقي زمانين بل بقاده هو ان الله تعالي يخلقه
اي يخلق الجسم حالا فحالا ويجدده لحظة لحظة كما يفصل

بسایر

بسایر الاعراض فاذا ترك خلقه فني وعدم وهذا القول انكار لضرورة العقول
فان العقل يحكم ضرورة بان الحايط او زيدا او غيرهما هو هو في الزمان الثاني
لا شي اخر مجدد المبحث الرابع في حقيقة الحشر اختلفوا اي اختلف
القايلون بصحة الفنا وبحقية حشر الاجساد في ان ذلك الحشر هو ايجاد
بعد الفنا اي بعد العدم او هو جمع بعد التفريق اي جمع الاجزا بعد تفرقها
وصيرورتها في هيئة التراب بان ترد الي ما كانت عليه حال الحياة
من الانضمام والكسوة باعراضها فمنهم من قال بالاول لما قام عنده ومنهم
من قال بالثاني لما قام عنده ومنهم من توقف لتعارض الادلة بلا مرجح
والحق من هذه المذاهب التوقف لاجل ما ذكر من التعارض احتج الاولون
وهم القايلون بان الحشر ايجاد بعد عدم بوجوه خمسة كلها سمعية
اذ لا مجال للعقل في ذلك الاول من تلك الوجوه الاجماع قبل ظهور
المخالفين فقد صح الاجماع قبل الخلاف علي ان الله تعالي يبقي بعد
فنا الخلايق ثم يعيدها والفنا عدم ورد هذا الوجه بالمنع اي
منع انعقاد الاجماع علي هذا الوجه بظاهره وسند المنع انه ان اريد
اجماع المتكلمين فلم يقع منهم اجماع منذ كانوا الا اولا ولا وسطا ولا اخرا
كيف وقد وقع النقل عن معتزلة بغداد انهم من لدن نشاة الكلام
وخوضهم فيه ووجود اهل الاهوا يقولون بان الحشر بالجمع
بعد التفريق لا بالايجاد بعد العدم وان اريد اجماع السلف فلا
شك انه صح عنهم ان الحق تعالي باق بعد فنا الخلق لكن مرادهم
ببقايه تعالي بعد الفنا بقاوه بعد موت الاحيا من الخلق وهلاك
الاشيا باختلال نظامها لا بقاوه بعد الانعدام بالكلية وبعد
طريان العدم المحض عليهم وانما قلنا ان هذا هو الظاهر لانهم
لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات وانما يتكلمون بما تفهم
العامة عنهم امتثالا لقوله صلي الله عليه وسلم خاطبوا الناس
بما يفهمون والعامة انما تفهم من الفنا اذ كر لا العدم المحض
فما اجمعوا عليه يحمل علي ما ذكر لما ذكر وان كانت عقولهم
اوسع ادراكا من غيرهم وحينيذ لا يدل ما ذكر علي المدعي

الثاني منها قوله تعالى هو الاول والاخر اي هو الاول للموجودات والاخر لها اوليتها في الوجود تقتضي انه كان في حال عدمها او قبل وجودها وكذا كونه اخرا في الوجود لا يتصور الا بانعدام المخلوقات ووجوده تعالى حال ذلك الانعدام ليثبت ان وجوده اخر والافليس وجود اخر الوجود المخلوقات لان من قارن وجوده وجود غيره لم يكن وجوده بعد ذلك المقارن والبعدية هي معنى الاخرية واذا اقتران الاخرية تقتضي عدم المخلوقات وبقاءه تعالى بعدها فليس ذلك العدم بعد قيام القيامة واذا لا عدم للمخلوقات بعد قيام القيامة واذا لم يكن ذلك العدم بعد القيامة فهو يكون قبلها والبعث بعده فيكون البعث عن العدم وذلك هو المدعي واجيب بان ما ذكرتم وان احتمل ان يكون هو المعنى من قوله تعالى هو الاول والاخر لكن ثم احتمالات اخري في معناه لا تدل على مدعاكم ومتى لاح الاحتمال سقط الاستدلال وانما قلنا كذلك لان المعنى من الاول والاخر يحتمل ان يكون هو انه تعالى هو المبدا لكل موجود والغاية في طلب كل مفقود كما يقال في ملك من الملوك اذا كان العطاليس الا منه واليه يرجع في المهمات انه هو الاول والاخر اي هو الاول فيما يبدو من الخيرات اذ لا عطا الا منه وهو الاخر اي هو المنتهى والغاية فيما يطلب اذ لا يكفي احد دونه ولا يتخطى في الطلب لغيره وهذا المعنى مطروق في استعمال الاول والاخر وهو لا يدل على مدعي الخصم فسقط به الاستدلال او يكون انه تعالى هو الاله لا غيره فان التعبير بهذه العبارة عن الانفراد مطروق كما اذا قلت لانسان زاره اخر هذا اول من زارك والغرض انه لم يزره غيره فيقول هذا الزاير هو الاول والاخر بمعنى انه لا تعدد للزاير حتى يكون ثم اول واخر بل هذا هو الزاير لا غيره وعبر عن ذلك بانه الاول والاخر لاستلزامه للانفراد لانه اذا كان اول فلا زاير قبله واذا كان اخر فلا زاير بعده واذا لم يكن زاير قبله ولا بعده انتفي العدد والقبلي والبعدي

وثبت

وثبت الانفراد لان الغرض ان السايل يعلم ان لا مصاحب فقوله تعالى هو الاول والاخر رد على من يتخيل تعدد الالوهية ونزل منزلة السايل عن التعدد وقد علم انه على تقدير التعدد يكون للمتعدد اول في العد واخر في العد فقيل له هو الاول في الالوهية والاخر فيها اي اذا طلبت من غيره لم توجد حتى يعد لها اول واخر بل الله تعالى منفرد بها فاذا طلب الاول فيها فهو الاول واذا طلبت الاخر فيها فهو الاخر فلا الوهية لغيره حتى يعد لها اول واخر وهذا احتمال اخر يسقط به الاستدلال او يكون انه تعالى هو الاول في الايجاد والاحيا والاخر اي الباقي بعد موت الاحيا وهذا الاحتمال واضح ويسقط به الاستدلال ايضا او يكون انه تعالى هو الاول خلقا اي هو الاول من جهة كونه خالقا للخلايق لان الخالق سابق وهو الاخر رزقا اي من جهة كونه رازقا للخلايق وهذا يحتمل وجهين احدهما ان الرزق لما كان بعد الايجاد صار متاخرا عن الايجاد بمعنى كون الرازق اخرا ان كونه رازقا بعد كونه موجدا فالاخرية بمعنى مجرد التاخر والترتب الزماني كما قال تعالى خلقكم ثم رزقكم وثانيهما ان الرزق لما كان امدادا وبه يكون الدوام والبقا للحيوانات فمالكه ومسديه اذا قطعه يهلك الخلق بقطعه فيصير ذلك المالك اخرا بعد الهلاك والاماتة الا ان هذا يرجع لمعنى ما قبله وقد علم ان هذه الوجوه تنفي معنى كون الاخر انه موجود بعد انعدام الخلايق الذي هو مدعي الخصم ويويده ان الجنة ومن فيها لا تنعدم فلا يراد ان الخلايق تنعدم ويبقى بعد ما لم يوجدها الثالث منها قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه فان المراد بالهلاك فيه الفنا والعدم وليس المراد بالهلاك فيه الخروج عن حالة الانتفاع مع بقا الاجزا الاصلية لان منفعة الدلالة على الصانع لا ترتفع عن تلك الاجزا الباقية اذ تلك المنفعة باقية بعد التفرق اي تفرق الاجزا ضرورة ان كل جوهر يدل بتحقق حدوثه وتبدل كيفياته على الصانع

فتعذر الحمل علي الخروج عن المنفعة بلا عدم لتعذر ذلك الخروج بسبب
وجوب بقا منفعة الدلالة فوجب حمل الهلاك علي ما لا يبقي معه
نفع اصلا وهو الفنا الذي هو العدم فيكون البعث بعده وهو المدعي
واجيب بان الامكان هلاك في نفسه بمعني ان الامكان لما كان
الموصوف به بصدد الهلاك اذ لا يوجد لا بسبب ولا يبقي الا به
وما سواه تعالي ممكن تمدح تعالي بانه الواجب لذاته لا غيره وان
غيره هالك اي بصدد الهلاك لعدم وجوبه فكانه يقال كل
شي متلاشي لانه بصدد الهلاك لامكانه الا وجه الواجب تعالي
فحينئذ يسقط الاستدلال بالاية وكذا يجاب بان المراد بالهلاك
في الاية الخروج عن الانتفاع الذي خلق الشي لاجله فالموت
خروج عما خلق له الحي والذبول والتلاشي خروج عما خلق له
النبات والشجر ومعلوم ان الخروج عن هذا الانتفاع يسمي بالهلاك
وان صلح ذلك الهالك لمنفعة اخري ولا يقال يجب ان تكون
المنفعة هي الدلالة علي الصانع فقط لان الخلايق انما خلقوا لتلك
الدلالة فالخروج عنها متعذر فيحمل الهلاك علي ما لا تكون
تلك الدلالة معه وهو العدم لانا نقول ليس خلق كل جوهر
للاستدلال وان صح به لانه قد يخلق لمنافع اخري كالعبادة وانتفاع
العباد فيكون الخروج عن ذلك هلاكا فلا يتعين ان يراد بالهلاك الخروج
عن ما ذكر فقط وهذا كما نقول من كتب كتابا بخط حسن لا يتعين
ان يكون المراد من ذلك الدلالة علي حسن الخط وعلي انه كاتب
لانه قد يكون الغرض من ذلك الدلالة علي المعاني فعلي هذا
يسقط الاستدلال ايضا الرابع منها قوله تعالي وهو الذي يبدا
الخلق ثم يعيده وقوله تعالي كما بدانا اول خلق نعيده وقوله تعالي
كما بداكم تعودون فان في هذه الايات تشبيه العود بالبدا والبدا
انما كان من العدم اتفاقا فكذا العود يكون من العدم اذ ذلك مقتضي
التشبيه الذي اصله التماثل والتساوي في جميع الوجوه دفعا
للتحكم عند عدم تخصيص من الوجوه بالذكر فيكون المعني كما بداكم
ودم

بالقدرة بلا تفاصل عن عدم تعودون بالقدرة الباهرة بلا تفاصل ايضا عن العدم
واجيب بان التساوي فيما ذكر لا يتعين لاحتمال ان يكون التساوي في مجرد
عدم التقاصي عن القدرة كما توهم المخاطبون ولا ينافي ذلك ان يكون العود
عن تفريق ولو سلمنا ان البدا عن عدم محض علي انا لا نسلم ان بدا الخلق
لا يكون الا عن عدم محض لانه قد يكون عن اجزا موجودة تكتسي باعراض
ذلك المبتدا فاذا كان البدا قد لا يكون عن عدم محض كما قال تعالي وبدا
خلق الانسان من طين فكون العود كهو لا يستلزم كونه عن عدم لصحة
ان يكون عن شي موجود كما كان في البدا ويصرف التشبيه اليه حينئذ
الي عدم التقاصي كما ذكرنا لان البدء مشاهد لهم انه من طين فالحق العود لهم
به فلا يستبعد العود كذلك ولهذا اقيل فيهم تنبيها لهم وانكارا عليهم
اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدا الخلق الخامس منها قوله
تعالي كل من عليها فان والفنا عدم فيكون العود بعد العدم وهو المطلوب
واجيب بانا لا نسلم ان الفنا عدم محض لانه قد يكون خروج ذلك
عن حال الانتفاع المقصود من الشي مثل فنا الزاد وفنا الطعام وافنا قوم
الحرب للقطع بان معني الفنا في الزاد والطعام صيرورتهما الي حال
لا ينتفع فيه بهما وان معناه في افنا الحرب لهم صيرورتهم الي الممات
بحيث لم يبق فيهم الانتفاع المقصود من الاحيا فاذا كان كذلك لم يدل
الحكم علي كل شي بالفنا علي المقصود الذي هو العدم لاحتمال ان
يكون بالتحول من حال الانتفاع قال الامام الرازي ولو سلم ان
الفنا والهلاك بمعني العدم فلا تتم الدلالة في ايتي كل من عليها فان
وكل شي هالك الا وجهه علي المقصود لان اسم الفاعل حقيقة في الحال
فان حملت الايتان علي الظاهر لزم اتصاف كل شي بالعدم
حال الخطاب فلا يصح فتعين ان يكون المعني كل شي او من
عليها ايل الي العدم وهو مجاز وليس حملها علي هذا المعني باولي
من حملها علي كل شي او كل من عليها قابل للعدم فيلوح الاحتمال
المسقط للاستدلال اذ قبول العدم اعتبارا بالامكان المقتضي
للتلاشي وعدم الوجود وهو لا ينافي كون العود عن تفريق

احتج الاخرون وهم القايلون بان الحشر انما يكون بالجمع لاجزا الجسم بعد تفرقها سوا كانت
اصلية او فضلية لا بالايجاد بعد العدم بوجوه ثلاثة الاول منها ان المعاد بعد
الانعدام الاول ليس هو المبدا بعينه لما علم من ان اعادة نفس المعدوم مستحيلة
فاذا قدر انعدام الاجسام بالكلية فعودها انما يكون بايجاد امثالها لامتناع
ايجادها بعينها بعد عدمها واذا كان المعاد على ذلك التقدير مثل المبدا
لا عينه فحينيذ لا يكون الجزا الاخروي واصلا الي مستحقه وهو المكلف الذي
هو عين المبدا لانه انما وصل الي مثله لا اليه لكن وصول الجزا الي غير
مستحقه باطل اتفاقا اما عند اهل السنة فللنصوص كقوله تعالى انا
لا نضيع اجر من احسن عملا ولا نضيع اجر المحسنين واما عند المعتزلة فلما
قالوا من وجوب الجزا على المستحقة اذ غير ذلك ظلم عندهم وهو محال
فما ادي الي ذلك الباطل وهو كون الحشر عن الايجاد بعد العدم يكون محالا
فيكون عن تفريق وهو المدعي ولا يخفاك ان هذا الدليل مبني علي
امتناع اعادة المعدوم وقد عرفت ضعفه فيما تقدم ببيان بطلان
ادلته وذلك كاف في رده ثم لو سلم فمن يقول ببقاء الروح والاجزا
الاصلية وانما تنعدم الفضلية والاعراض لا يقوم هذا دليلا علي
رد قوله اذ له ان يقول بان المعاد مثل الاول في الاجزا الفضلية
والاعراض ولو سلم امتناع اعادة المعدوم لان المستحق عنده هو
الروح والاجزا الاصلية وهي موجودة بعينهما فلا يلزم من امتناع
اعادة نفس المعدوم ولو سلمه هذا القايل كون الجزا واصلا
لغير مستحقه ضرورة ان مستحقه وهو الروح مع الاجزا الاصلية
موجود بعينه فالمستدل علي تقدير تسليم امتناع اعادة نفس
المعدوم انما يتجه دليله مبطلا لمذهب من يقول ان المحشور
يعدم بكليته وليس ذلك مراده اذ غرضه ابطال ما سوي
مذهبه ومذهبه ان المحشور انما اعيد جميعا عن تفريق في الاجزا
الاصلية والفضلية معا ولم يتم وهو ظاهر وقد يقرر الدليل
الذي في المتن علي وجه ضعيف وهو ان يقال علي تقدير اعادة
المعدوم لا يوثق بان المعدوم نفس الاول لاحتمال ان يكون المعاد

شله

يا مولاي يا واحد ... وقف ... الكتاب ...

شله خلق علي صفته والواجب العلم والوثوق بانه نفسه فلا تنفع الاعادة عن
الانعدام لمنافاتها لتحقق هذا العلم الواجب ويرد بان الادلة السمعية حكمت
بان المعاد نفس المبدا وذلك كاف في العلم الواجب اذ لا حظ للعقل في تعيين احد
الاحتمالين فلم نكلف بتعيينه بالعقل وهو ظاهر الثاني منها وهو للمعتزلة
ولا يجري علي اصول اهل السنة انه اي الشان لا يتصور في الاعدام غرض
بمعني ان الايجاد اذا كان عن العدم لا عن التفرق فلا بد من كون الفاعل
يعدم ذلك المعاد واعدام الفاعل له فعل من افعال ذلك الفاعل الحكيم
وفعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض والا كان عبثا وسفها علي ما تقدم في
اصول المعتزلة فيلزم ان يكون اعدام الفاعل له لغرض ومنفعة
ولا يتصور الغرض والمنفعة في اعدام الحيوان اذ لا منفعة في ذلك
الاعدام لاحد اما للرب فلتعاليه عن المنافع لا في الاعدام ولا في الايجاد
واما للعبد فلان منفعة العبد لا تتصور الا في الوجود والحياة لا المنعدم
بنفسه وهو ظاهر ولا لغيره اذ لا منفعة فهي في المنعدم علي ان الكلام
في انعدام الكل فلا يبقي حتي تترتب له المنفعة في المنعدم لا يقال
لعل ذلك الاعدام جزاء فعل المنعدم والجزا في معني المنفعة لانا نقول
لا يصلح ذلك الاعدام جزا للفعل مطلقا اعني سوا كان الجزا ثوابا
او عقابا لان المنعدم لا يحس بالعقاب كما لا يستلذ الثواب عدما
كان او غيره وهو ظاهر وايضا من المعلوم ان الجزا هو الجنة او النار
وما في معناهما لا اعدام الحيوان واجيب بانا لا نسلم لزوم الغرض
في الافعال الاختيارية وجودية كانت او عدمية وقد تقدم
في اصول اهل السنة سنده وعلي تسليم اللزوم فلا نسلم ان لا منفعة
ولا مصلحة للعبد في اعدامه لان المنافع لا تنحصر فيما ندرك نحن
فلعل الله تعالي جعل للعباد في ذلك مصالح لا يعلمها الا هو وغيره
علي انا لا نسلم عدم ادراك المنفعة التي هي الغرض في الاعدام
اذ من الغرض اللطف الذي يحصل للمكلف وذلك ان الاخبار بذلك
الاعدام فيه اظهار العظمة اي عظمة الذات والقدرة واظهار
الاستغنا عن الموجودات الممكنة حيث تنعدم ويبقي الرب علي ملكه ان

عليه قبلها ولا يطرق ساحة الوهم ازدياد الكمال بوجود الخلايق ولا بعدمها وفيه
اظهار التفرد بالدوام والبقا حيث ينعدم كل شي سواه تعالي فحينيذ يحصل للعبد
بذلك خضوع وانقطاع عن غير الله تعالي فيزداد توكله عليه ويزداد جلاله وجماله
في قلبه حيث اخبر بان الخلايق يعتريها العدم جميعا بالقدرة الازلية وهذا
نهاية اللطف بالعبد واذا كان في الاخبار بذلك العدم منفعة لطف المكلف
بازدياد ادراك كمال مولاه وازدياد اعتقاد انفراده بالبقا والدوام فيزداد
انقطاعه اليه وتوكله عليه فلا بد من ايقاع ذلك الاعدام المخبر به تحقيقا
لصدق خبر الصادق وهذان الوجهان اعني لزوم الالتباس بين العين والمثل
بنا على اعادة الحشر عن تفريق اما الاول فلان التفريق يستلزم انعدام ما يقع
به التعين والتمايز بين الاشخاص من الاعراض المشخصة للحي فاذا اعيد الشخص
بعد التفريق فلا بد من اعادة ما تعين به الشخص وتميز عن غيره من الافراد
ومعلوم ان تلك الاعراض يحتمل ان تكون هي الاولي او مثلها فيقع الالتباس
بين المعاد والاول والمطلوب التعين هذا ان جوز اعادة المعدوم فيلزم
الالتباس ونقض مذهبه الذي هو منع اعادة المعدوم وان منع اعادة المعدوم
امتنع الحشر عن التفريق اذ فيه اثابة غير المستحق ضرورة ان ما صار به
الشخص شخصا مثل ما كان اولا لا عينه والحشر حينيذ لا يكون الا بالمثل
اذ لا حشر الا بعد الجمع بسبب الاتيان بمثل تلك الاعراض ويجاب بانه
يجوز ان يحفظ الاعراض المشخصة عن الاعدام فلا يعاد الا الزوايد ولا
يضر كونها مثل الاولي او يجاب بان المثاب او المعاقب هو اصل الاجزا
ولا عبرة بالاوضاع الاجزا ولا بكل ما وقع به التعين فلا يضر كون المثل
هو المعاد لوصول الجزا الي مستحقه الذي هو مطلوب الاجزا باي عرض
تعينت وتشخصت وفارقت ساير الاشخاص واما الثاني وهو نفي
الغرض عن التفرق كنفيه عن العدم فيجاب بان التفرق فيه منفعة
امكان اللذة والالم لامكان الحياة مع ذلك التفرق اذ لا يشترط في الحياة
بنية مخصوصة مع اللطف بالمكلفين باشهادهم ذلك التفرق بعد الجمع
ليعتبروا ويعلموا ان القدرة علي التفريق بعد الجمع قدرة علي الجمع
بعد التفريق لتقارب امر الحالين الثالث منها الايات المشعرة بان

النشور

النشور اي البعث والنشر انما يكون بالاحيا بعد الموت وبالجمع بعد التفريق لا بالايجاد
بعد العدم وذلك مثل قوله تعالي حكاية رب ارني كيف تحيي الموتي فاراه
الاحيا بعد الموت والجمع بعد التفريق ولذلك قال تعالي فخذ اربعة من الطير
الي قوله ثم ادعهن ياتينك سعيا وقوله تعالي حكاية اني يحيي الله هذه بعد
موتها فالقايل استبعد الاحيا بعد الموت والتفريق فاراه الله تعالي ذلك الاحيا
وذلك الجمع في نفسه وفي غيره ولذلك قال انظر الي العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما وقوله تعالي فسقناه الي بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها
كذلك النشور فانه يدل علي ان النشور من الارض بعد التفريق فيها
لا من العدم وقوله تعالي ويحيي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون فانه
يفيد كما قبله ان النشور من الارض بعد التفريق فيها لا من العدم الي غير
ذلك من الاي كقوله قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدا الخلق ثم الله
ينشي النشاة الاخرة فانه يفيد ان النشاة الاخرة من الارض كالبدو والجواب
ان غايتها اي غاية هذه الاي ونحوها عدم الدلالة علي الاعدام اي علي
ان الحشر بعد الاعدام لا الدلالة علي ان لا اعدام اصلا بحيث يكون الحشر عن
تفريق جزما وانما قلنا كذلك لكونها اي الاي المذكورة مسوقة لبيان
الاحيا بعد الموت والجمع بعد التفريق اما لان ذلك هو المسول عنه كما في
الاية التي هي ارني كيف تحيي الموتي او لانه المستبعد كما في اية اني يحيي
هذه الله بعد موتها او لانه اقرب الي الفهم لوجود امثاله كثيرا بالمشاهدة
فاريد التفريق علي الافهام لان الغرض لا يتعلق بكيفية البعث وانما يتعلق
بتحققه علي اي كيفية كان ولذلك لا يكفر من اعتقد ان الحشر عن تفريق
ولا من اعتقد انه عن عدم وانما يكفر من نفاه اصلا واذا كان المراد اجابة
السوال وازالة الاستبعاد والتقريب علي الافهام ليتحقق البعث في
نفسه في الجملة لم تدل الاي علي ان الحشر لا يكون الا عن تفريق الذي
هو المدعي لاحتمال ان يكون المراد ان البعث حق ولا بد منه ومن استبعده
فلينظر الي ما وقع وشوهد فانه لو لم يكن دليل علي امكانه الا ما شوهد
كفي في اعتقاده فلا ينبغي ان يتردد فيه فانا اذا اردناه علي ذلك الوجه
كان فلا ينبغي التوقف فيه ولا ينافي هذا انه اذا اردناه علي وجه اخر

لكونه عن عدم كان ايضا فان الملك لو قال لو هدمت هذا البنيان اعدته ان شئت
في شهر وفرضنا ان بعض السامعين استبعد ذلك لعظم البنيان ثم قال الملك
لذلك المستبعد انظر الي بنايه اولا فانه كان في شهر قصد الاسقاط استبعاده
فان ذلك لاينافي ان يعيده ان شا في عشرة ايام نعم لو قال لا اعيده الا في
شهر لاينافي ما دون ذلك كان منافيا الكيفية الاولي فكذلك هنا لو قال في الايات
الدالة علي ان الحشر عن تفريق ان الحشر يكون في الخارج عن تفريق لا عن
عدم نافي كونه عن عدم لكنه لم يقل وانما الحاصل اني قادر علي ما ذكر
ولاينافي ذلك قدرته علي الغير من الكيفيات ولا تقديره ذلك الغير
والحاصل ان المراد بيان القدرة علي الحشر علي ذلك الوجه ولاينافي
ذلك كونه علي وجه اخر نعم لو قيل يقع علي ذلك الوجه في الخارج دون
غيره نافاه ثم هي اي الاي المشعرة بكون البعث عن تفريق معارضة
بايات اخر تشعر بكونه عن الفنا والعدم كما سبق في الاي التي استدل بها
الاولون وليس احد الاشعارين ارجح من الاخر لاعتبار الكل فلا تقوم هذه
دليلا علي مدعي الاخرين الا لو ابطلت دلالة ما استدل به الاولون
فالحق التوقف كما تقدم لتقاوم دلالة الايات من الجانبين هذا غاية
ما يحاول في تحقيق ان التوقف هو الحق كما قال المص والحق ان ادلة كون
الحشر بالجمع عن التفريق قوية والله اعلم المبحث الخامس
الجنة والنار مخلوقتان الان وليستا معدومتين الان وستخلقان يوم
الجزا خلافا لبعض المعتزلة في قوله انهما معدومتان الان وستخلقان ويأتي
دليل هذا البعض والرد عليه لنا معشر اهل السنة دليلان علي انهما
مخلوقتان الان احدهما قصة ادم وحوي عليهما السلام فانها مجمع عليها
بين الملل وهي انهما اسكنا الجنة ونهيا عن اكل الشجرة ثم اكلا منها فبدت
لهما سواتهما فطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ثم اخرجا منها بسبب اكل
الشجرة علي ما نطق بذلك الكتاب العزيز ووقع الاجماع عليه من الملل
قبل ظهور المخالف وحمل الجنة في ذلك علي بستان في الدنيا بنا في هو
التفريحات القاطعة والقراين الموجبة لكونها هي جنة الماوي وبنا في
اجماع الملل نوع من التلاعب في الدين وانكار الضروريات التي يعتقدها

من

114

من يقر برسالة المرسلين واذا ثبت بما ذكر ان الجنة مخلوقة الان ثبت ان النار
كذلك اذ لا قايل بالفرق و ثانيهما النصوص من الكتاب والسنة الشاهدة بذلك
وهي لاتكاد تنحصر وذلك مثل قوله تعالي في حق الجنة جنة عرضها كعرض السما
والارض اعدت للمتقين و قوله تعالي في النار وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين و قوله تعالي في الجنة ازلفت الجنة للمتقين و في النار برزت
الجحيم للغاوين الي غير ذلك من الاي كقوله تعالي ولقد راه نزلة اخري عند
سدرة المنتهي عندها جنة الماوي و قوله اعدت للذين امنوا بالله ورسوله
فان التعبير بلفظ المضي يفيد تحقق الوقوع و ورد في السنة مما يدل علي وجودهما
الان ما تواتر جنسه فقد وردت اخبار كثيرة باسانيد صحيحة انه صلي الله عليه
وسلم راي الجنة وراي النار وحملها اي تلك النصوص علي المجاز وان ذلك من
التعبير بالماضي عن المستقبل لتحقق الوقوع كما في اتي امر الله لا يلتفت اليه لانه
عدول عن الظاهر بلا دليل ولا سبيل اليه اجماعا والا لم يوثق بشي من اخبارات
الوحي اما انتفا الدليل الصارف عن الظاهر عقلا فظاهر لان العقل لا مجال له
في منع الوجود الان وما تخيلوا كونه دليلا علي ذلك سياتي ابطاله واما
انتفا الدليل السمعي فلاستقرا ادلة الكتاب والسنة ولم يوجد منها ما يعارض
الظاهر المذكور ثم نبه علي شبه المنكرين لكونهما مخلوقتين الان بقوله
احتج المنكرون بوجوه ثلاثة الاول منها ان خلقها اي الجنة قبل يوم
الجزا عبث لايليق بالحكيم وانما كان عبثا لانه لا فايدة فيه الان لعدم الانتفاع
بها الا في يوم الجزا واذا كانت الجنة غير مخلوقة الان فالنار كذلك اذ لا قايل
بالفرق وضعفه اي ضعف هذا الوجه يعني بطلانه ظاهر لان الحكمة كما تقدم
جريان الاشيا علي الاتقان بان تكون كما علمت واختيرت لا جريانها علي
منافع العباد والا لم تكن محنة اصلا اذ لا منفعة في المحنة لمن حصلت له
وكون بعض الاشيا المنافع دون بعض تحكم ومبطل لتناول الدليل للجنة
لصحة ان تكون من البعض الذي لا تراعي له المنفعة كل وقت ثم لو سلم
ان الشي لا يخلق الا لمنفعة فخلق الجنة الان له منفعة ظاهرة وهي تاكد
الوثوق بالموعود اذ هو بالموجود اوكد منه بالمعدوم فيشتد الحرص عليهما
بالعمل المطلوب وايضا ترد عليهما ارواح المومنين وتنتفع بهما انتفاعا

يليق بها الي يوم البعث وايض ينتفع بها من شا الله تعالي من مخلوقاته كالحور
والولدان فلم يخل خلقهما من منفعة الثاني منها ان الجنة والنار لو خلقتا الان
لهلكتا عند هلاك المخلوقات لقوله تعالي كل شي هالك الا وجهه وهو
اي هلاكهما باطل بالنص الدال علي دوام الجنة والنار مثلها اذ لا فرق وذلك
قوله تعالي اكلها دايم وظلها اذ دوام الاكل والظل يستلزم دوامها بنفسهما
وبالاجماع المنعقد علي دوامها قلنا في رد هذا الوجه لا نسلم لزوم هلاكهما
بالنص المذكور لانه عام والعام يقبل التخصيص فيخصان من عموم دلالة
الاية فيكون الهلاك المدلول للاية مخصوصا بغيرهما بمعني انه لما دلت
النصوص علي وجودهما الان ودوامهما حكم بعدم هلاكهما اي فنايهما وحكم بان
الهلاك المحكوم به في الاية انما هو لغيرهما جمعا بين الادلة كما هو الشان في
تعارض الادلة اذا امكن او لانقول يحمل الهلاك علي غير الفنا اي غير العدم
كما تقدم ان الهلاك قد يراد به خروج الشي عن حالته المعتادة للانتفاع
فعلي تقدير هلاكهما اي تبدلهما عن حالهما لا يلزم عدم دوامهما بقايهما وان
كان البقا علي غير الصفة الاولي ولكن هذا الوجه من الرد لا يخلو عن بحث
لانا اذا سلمنا تبدلهما عن حال الانتفاع نافي ذلك دليل بقايهما وهو الاكل
والظل اللهم الا ان يتكلف بان يحمل الهلاك تبدلا لا يبلغ سقوط الاكل والظل
وهو تعسف اذ لا هلاك حقيقة علي ذلك التقدير او نقول يحمل الهلاك علي
الفنا الذي هو عدم ولا يكون معني فنايهما انهما يفنيان لحظة عند هلاك
الخلايق ثم ينشان بعد تلك اللحظة بلا تاخر فان في قدرة الباري ان يكون
امرهما كذلك وهو اي الفنا لحظة لاينافي الدوام الذي دل عليه اكلها دايم
وظلها لان المراد بذلك الدوام ما يصدق عليه دوام الاكل والظل عرفا
ولا شك ان الاكل اذا انقطع لحظة ثم عاد صح عرفا انه دايم بل ذلك الانقطاع
والعود بالتتابع هو شان الاكل وكذا الظل لا يسقط الانتفاع به دفقيه لحظة
ثم عوده فعلي هذا لا تعارض بين دوام اكل الجنة وظلها وعدمها عند اعدام
الخلايق ولا فرق بينها وبين النار في هذه الاحكام الثالث منها وهو
علي طريق الفلاسفة ان يقال لو وجدتا اي الجنة والنار الان فلا يخلوا
وجودها اما ان يكون في هذا العالم الذي هو السماوات والارض وما بينهما
واما

واما ان يكون في عالم اخر وهو اي وجودهما في هذا العالم او في عالم اخر باطل فالمقدم
مثله فيثبت المدعي وهو عدم وجودهما الان وجه بطلان وجودهما في هذا العالم
ان وجودهما فيه لا يخلو اما ان يكون في افلاكه او في عناصره او فيهما معا والتقادير
الثلاثة فاسدة والقسمة حاصرة فيبطل وجودهما في هذا العالم اما الاول فظاهر
علي ما مر في مبحث الافلاك ومحددها لانه لا يتصور وجودهما في افلاكه الا
في اخلالها وتفرقها ليبقي حيزها مكانا للجنة والنار ضرورة استحالة تداخل
الاجرام وذلك باطل لامتناع الخرق علي الافلاك وايضا نقول لا يتصور وجودهما
في الافلاك لامتناع الصعود لاعلا الافلاك والهبوط منه لعالم العناصر وقد
تقدم بيان ذلك في مبحث الافلاك والجنة اذا وجدت في مكان الافلاك يلزم
من هبوط ادم منها صحة الهبوط من مكان الافلاك ومن صعود اجسام المكلفين
المثابين بها صعودهم لمكان الافلاك وكل ذلك ممنوع لان الافلاك لا تنخرق
فلا يهبط من مكانها ولا يصعد له ولا يخفاك ان ذكر امتناع خرق الافلاك
يغني عن ذكر الصعود والهبوط وانما ذكرهما زيادة في تاكيد التفريع بالمنع
فتقرر بهذا ان كون الجنة في الافلاك باطل وكذا النار اما وجه بطلان
وجودهما في عناصر هذا العالم فظاهر ايضا لان الجنة ويمكن ان توجد في مكان
عناصره اي عناصر هذا العالم الا اذا كانت علي قدر العناصر لاستحالة وجود
العظيم في حيز الصغير وكونها علي قدر العناصر باطل وانما اي العناصر اصغر
من الجنة بكثير اذ عرض الجنة كعرض السما والارض كما نطق به الكتاب العزيز
فلا تسع امكنتها جنة عرضها كعرض السما والارض وذلك ظاهر فاذا
تقرر بما ذكر امتناع وجود الجنة في الافلاك مع وجود الافلاك وفي مكان
العناصر مع وجودها امتنع وجودها فيهما معا لان ممانعة جزء الشي للشي
ممانعة الكل لذلك الشي ويزاد في العناصر انها لو وجدت في امكنتها
انتفت الارض وما فيها لامتناع التداخل والمشاهدة تكذب ذلك
وما تقرر في الجنة يتقرر في النار اذ لا قايل بالفرق كما تقدم وحاصل
هذا ان وجود الجنة والنار في هذا العالم محال اما في الافلاك فلعدم
امكان الخرق فيها وعدم امكان الهبوط والصعود لمكانها فلا توجد
الجنة فيها لاستلزام الوجود للخرق واما في عالم العناصر فلان مكانها

لا يسعهما مع مشاهدة الارض وما فيهما واما في مكان المجموع فلممانعة الجزء منه لها
وممانعة الجزء ممانعة للكل والنار مثلهما اذ لا فرق ثم نبه على وجه اخر في
امتناع وجود الجنة والنار في العناصر بقوله وايضا نقول يمتنع وجودهما
في عالم العناصر لان عود الروح الى البدن في عالم العناصر تناسخ بمعنى ان
الارواح تعود الى ابدانها في الجنة والنار لا محالة فلو كانت الجنة والنار
في عالم العناصر لزم عند عود الارواح الى الابدان يوم البعث في مكان عالم
العناصر تعلقها بتلك الابدان في عالم العناصر اذ الغرض ان الجنة والنار
اللتين فيهما تلك الارواح المتعلقة بالابدان في عالم العناصر ولا نعني
بالتناسخ الا تعلق الارواح بالابدان في عالم العناصر وهو محال فما ادى
الى التناسخ المحال كما تقدم وهو خلق الجنة والنار الان في عالم العناصر
يكون محالا واما وجه بطلان وجود الجنة والنار في عالم اخر غير هذا
العالم فلانه اي ذلك العالم الاخر يفتقر الى محدد الجهات كما افتقر
اليه هذا العالم وقد تقدم في مبحث البسايط دليله والمحدد تقدم
الدليل على وجوب كونه كوريا محيطا ولافتقاره اي ذلك العالم الاخر
الى محدد الجهات الذي هو كوري محيط بعالمه يكون هو اعني ذلك العالم
باعتبار ما احاط به كوريا كهذا العالم فيلزم على ذلك التقدير وجودها
عالمين كوريين احدهما هذا الذي نحن فيه والاخر الذي فيه الجنة والنار
وكل منهما خارج عن الاخر ومعلوم ان الكوريين لا يتماسان من كل وجه
عند التوازي وخروج احدهما عن الاخر وانما يتماسان على نقطة واحدة
فيكون بين العالمين مما لم يتماسا فيه خلاء لكن وجود الخلا مطلقا محال
وقد تقدم دليله فما ادى اليه وهو وجود الجنة في عالم اخر يكون محالا
وايضا نقول يمتنع وجود الجنة في عالم اخر يكون كهذا العالم في عناصره
وافلاكه لانه اي ذلك العالم الاخر يشتمل كما اشتمل هذا العالم على عناصر
وعلى احياز طبيعية لها اي لتلك العناصر كما اشتمل على ذلك هذا العالم
فان عنصر الماء فيه بحيزه وعنصر الارض بحيزه وعنصر النار بحيزه والهوا كذلك
فيكون لعنصر واحد من هذا العالم وذلك حيزان طبيعيان فالهوا مثلا
له الحيز الوسط من هذا العالم وذاك والارض لها الحيز الاسفل من العالمين

والنار

والنار لها من العالمين الاعلى ومن المعلوم كما تقدم ان العنصر يندفع بطبعه الى حيزه
من عالمه وفي ذلك حركة الى مكان مع الحركة عنه وهو محال لانه جمع بين النقيضين
ومتى فرض احتباسه عن احد الحيزين لمانع فلا اقل من انه يلزم ذلك العنصر
ميله اليه اي الى مكانه الطبيعي الذي لم يكن فيه وميله عنه لمكانه
الذي هو فيه والميل عن الشي واليه جمع بين متنافيين والحاصل انه لما
لزم من وجود عالمين وجود مكانين في العالمين طبيعيين لكل عنصر لزم
حركته الى كل من المكانين والحركة عنه لانه يطلبهما معا طبعا فيتحرك عن
كل منهما الى الاخر وفي ذلك اجتماع حركتين متنافيتين وعلى تقدير الاحتباس
فثم ميلان طبيعيان متنافيان وكل ذلك محال فما ادى اليه وهو خلق
الجنة في عالم اخر يكون محالا فتقرر بمجموع ما ذكر ان وجود الجنة في هذا العالم
قبل الحشر محال لمنافاة الافلاك له وللزوم التناسخ باعتبار الوجود
في عالم العناصر وان وجودها في عالم اخر قبل الحشر محال لوجهين احدهما
لزوم وجود الخلا وهو محال في زعمه وثانيهما لزوم وجود حركتين
متنافيتين او ميلين كذلك للعنصر فاشار الى رد ذلك الاستدلال فقال
قلنا هذا الدليل لا يتم الا بتحقق امتناع الخرق في الافلاك وامتناع
الهبوط منها والصعود اليها مع انه لا بد منها والا فيجوز ان تكون الجنة
في حيز ما تخرق منها وافترق فيهبط منها ويصعد اليها وامتناع
الخرق انما يقول به الفلاسفة وقد تقدم بيان بطلان مذهبهم
والا بتحقق امتناع الخلا والا فيجوز ان تكون في عالم اخر وان لزم
من وجوده كوريا وجود الخلا على ما تقدم وهو فلسفي باطل ايضا
وقد تقدم بطلانه والا بتحقق ان لا بد لكل عالم من محدد كوري والا
فيجوز ان يكون العالمان مربعين متوازيين فلا يبقى بينهما خلا فلا
يلزم الخلا وان سلم امتناعه وهو ايضا فلسفي باطل لان الفاعل مختار
فله جعل العالم كوريا او ذا اضلاع والا بتحقق ان العنصر يطلب حيزه طبعا
على وجه اللزوم وهو فلسفي ايضا وسينبه عليه المص صريحا والى هذا
اشار بقوله اكثر هذه المقدمات التي في الدليل فلسفية يعني وهي
فاسدة لان الفاعل مختار فله ابقاء الخلا بلا عمارة وخرق الافلاك وتحديد

الجهات بلا محدد كوري وجعل العالم غير كوري وانما الخلا بلا جهارة وخرق الافلاك
قال اكثر الذكون الجنة لابينهما عالم العناصر مسلم ولكن لايتم الدليل به وحده
فتسليمه لاينتج مطلوب الخصم اذ لايتم الابلزوم ماذكر في الدليل من اللوازم
وابطالها وكيف الامر كذلك وهو ظاهر ثم نبه علي وجه من اوجه رد الدليل
ولو علي تسليم مقدمات الفلسفة بقوله مع انه اي الشان لو سلمنا ان
العالم لابد ان يكون كوريا ليلزم الخلا بين عالمين علي ماتقدم وسلمنا ان
الخلا محال لم يلزم وجود الخلا بين عالمين كوريين اذ لايمتنع كون ذينك
العالمين الكوريين في فلك محيط بهما من كل جهة فيكون العالمان الكوريان
بمنزلة تدويرين في فلك واحد علي ماتقدم في مبحث الافلاك في نحو
تدوير القمر فيعمر ما بينهما فلا يبقي خلا بمعني ان الخصم حيث جوز وجود
جسم مدور في ثخن فلك وقد احاط به ذلك الفلك من كل جهة كما قال في
تدوير القمر وغيره وانه جسم مدور عظيم في ثخن الفلك يدور بالنجم الذي
ارتكز فيه وهو في ثخن الفلك فليجوز تدويرين عظيمين وهما العالمان
في ثخن الفلك فلك عظيم احاط بهما من كل وجه فلا يبقي خلا بينهما لان
الوجه الذي صح به التدوير الواحد وهو كون الفلك عظيم الثخن اي
الغلظ والعمق يصح به في ذلك الفلك تدويران بل وثالث ورابع
وذلك ظاهر فيتصور مثل ذلك في العالمين فلا خلا يلزم ثم نبه
علي منع مقدمة فلسفية صريحا كما اشرنا اليه بقوله ومع انا لانسلم
عند وجود عالمين كون عنصر كل منهما يطلب مكانين طبيعيين فتلزم
الحركة الي السلب وعنه اذ لايمتنع كون العناصر مختلفة الطبايع في
العالمين وحينئذ لايمتنع كون غيره اي تحيز ذلك العنصر في احد العالمين
غيره طبيعي كما كان لمثله في العالم الاخر بمعني ان الما في احد العالمين
مثلا يجوز ان يكون طبعه فيه غير طبعه في العالم الاخر فيكون تحيزه
في حيز الهوا مثلا في عالمه هو الطبيعي له فلا يكون حيز الهوا غير
طبيعي له حتي يطلب طبيعيه في العالم الاخر هذا تقرير كلامه
وفيه بحث لانه اذا كان طبيعي الما مثلا في هذا العالم هو حيز الهوا
في العالم الاخر فهو يطلب حيز الهوا في العالمين فيجي المحذور والصواب

وجود

ان

[illegible]

ان يقول لانسلم ان العناصر تطلب تلك الاماكن ولا غيرها بطبعها بل كون كل منها
في حيز مخصوص بتخصيص الفاعل المختار فيثبت منها ماشا في اي حيز شا فلا يكون
لكل من الاربعة حيزان مطلوبان طبعا علي وجه اللزوم في ان واحد حتي يلزم
المحذور المذكور وهو ظاهر ثم نبه علي عدم لزوم التناسخ المحال الذي جعل
لازما بناء علي وجود الجنة في عالم العناصر بقوله والتناسخ المحال انما هو
تعلق النفس في هذا العالم بعينه ببدن اخر وهذا هو الذي قامت الادلة
القطعية علي استحالته واما تعلق النفس ببدن نفا بنفسه في عالم الاخرة
وهو اللازم من خلق الجنة في هذا العالم فلا استحالة فيه وليس اللازم هو تعلق
النفس ببدن اخر في عالم الدنيا وذلك ظاهر ثم لو قيل ان الجنة لما كانت
اجراما كثيفة فلو خلقت في عناصر هذا العالم لزم انتفاء شهود العناصر
لاستحالة التداخل كان ظاهرا ولكن ذلك لاينافي ان تخلق في عالم الافلاك
الان فاذا انعدمت هذه العناصر امكن ان تنزل وتعمر احيازها واحياز
مايليهما من السموات وهو ظاهر ولا يقال هذا الدليل الاخير لاينبغي ايراده
في هذا المقام لانه ان تم منع وجود الجنة حتي في الاخرة لانه اذا لم يصح
وجودها في هذا العالم ولا في عالم اخر فلا وجود لها والمعتزلة يقولون
بذلك لانا نقول هم يجوزون امكان الافلاك وان امكن ادعا منع خرقهما
حال وجودها فكانهم يقولون حال وجود الافلاك يمتنع وجود الجنة
فيهما الان لامتناع خرقهما حال وجودها فكانهم يقولون حال وجود
الافلاك يمتنع وجود الجنة فيها واما اذا انعدمت كما دل عليه قوله
تعالي كل شي هالك الا وجهه جاز ايجاد الجنة مكانهما هكذا قرره
ولكن يتطرق هل يمكن من العاقل ان يدعي امتناع الخرق حال الوجود
ويجوز الاعدام بالكلية فان الاعدام ليس الا اسقاط الاجزاء عن
الوجود واسقاط البعض خرق ولا فرق بين اسقاط الكل والبعض
وادعا التلازم بين وجود الاجزا بحيث لاينفي البعض ويبقي البعض
في الجسم المركب مما لايقوم عليه دليل فافهم والله اعلم
خاتمة لاقطع بمكان الجنة والنار اي لم يرد نص قاطع بتعيين مكان
الجنة والنار فالمجزوم به وجودهما الان واما ان احدهما في الاعلي

والاخري في الاسفل اواحداهما عين اليمين والاخرعن الشمال في العالم ونحو ذلك
فلا قطع به لانه لم يرد نص قاطع سندا ودلالة بالتعيين والاكثرون من
يقول بخلقهما على ان الجنة فوق السماوات السبع وتحت العرش بل مقتضي
كون العرش سقفها على ماسيذكر مايدل عليها كونها فوق الكرسي
ايضا وانما حكم عليها الاكثرون بانها فوق السموات السبع لقوله تعالى ولقد
راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى فانه يفيد ان
الجنة عند سدرة المنتهى وسدرة المنتهى فوق السموات السبع كما ورد في
حديث المعراج انه صلى الله عليه وسلم لما عرج به فوق السموات السبع
رفعت له سدرة المنتهى الا ان النص القرانى وان كان قطعى السند ليس
قطعى الدلالة على المدعى لاحتمال ان سدرة المنتهى رفعت له شاهدها
من هنالك وهي في مكان اخر كفوق العرش فلا يفيد القطع كما ذكر اولا
وكذا احكموا بذلك كقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن
لانه يفيد ان مقعر العرش يليها فتكون فوق السموات الا ان هذا النص
ليس قطعى السند ومع ذلك يحتمل ان يكون معنى كون العرش سقفها
انه احاط بها كما احاط بالعوالم والاكثرون ايضا على ان النار تحت الارضين
السبع لما ورد في الحديث مما يدل على ذلك الا انه قطعى السند والدلالة ايضا
لاحتمال ان تكون في مكان اخر ويصل اذاها الى ارواح الكفار تحت
الارضين ولاجل قيام الاحتمال قال والحق التوقف عن التعيين ولكن
الظواهر الدالة على ما قال الاكثر موجودة في الاخبار كثيرا وهي
ان كثرت ربما افادة القطع اذ لا معارضة فالمتبادر ان الحق الجزم
بما قال الاكثر البحث السادس في سوال القبر وعذابه
اتفق المسلمون على حقية سوال الملكين للمقبور ليعاقب او يثاب
الا ضرار بن عمرو من المعتزلة ومن تبعه من سفهاء المعتزلة المعاندين
اشار الى مذهب المعتبرين من اهل الاسلام فقال سوال القبر وعذابه
حق لايات دلت على ذلك واحاديث اما الايات فكقوله تعالى وحاق
بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا فان عرضهم
على النار يتعين حمله على انه كان في القبور بدليل قوله تعالى ادخلوا

ال

ال فرعون اشد العذاب فان هذا لعذابهم يوم القيامة وقد عطف على العرض
على النار فدل على انه غيره وان العرض قبل قيام الساعة ولا شك ان كل
عذاب قبل قيام الساعة فهو في القبور وكقوله تعالى في ال فرعون ايضا
اغرقوا فادخلوا نارا فان ادخالهم النار عطف على الغرق بالفاء فاقتضى كونه
مترتبا عليه بلا مهلة فيكون في القبر لبعد يوم القيامة عن وقت الاغراق
ولا يقال دلت الاية الاولى على ان عذاب القبر بالعرض وهذه تدل على الادخال
قلنا في مدلول الاولى فلا يستدل بهذه على ما يوافق الاولى لانا نقول العرض
لا ينافي الادخال الروحاني ولا غيره فيمكن ان يكون المعنى ان ارواحهم
تقيها نار حال العرض واصابة النار للارواح هو دخولها اياها وكقوله
تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان كون الاماتة مرتين
يفيد ان الحياة تكون في القبر لتقع اماتة هي الثانية بعدها وكل من يقول بالحياة
في القبر يقول بالعذاب فيه اذ فايدتها هي الثواب او العذاب ووجه فايدة
المية الثانية ووجود الحياة في القبر ان الاماتة لا تتصور حقيقة الا بعد
الحياة فالاماتة الاولى التي هي بعد حياة الدنيا ولا اماتة اجماعا بعد حياة
البعث فتعين ان تكون ثم حياة اخرى قبل البعث لتكون الاماتة بعدها
وتكون ثانية بالنسبة للتي في الدنيا والحياة الاولى معلومة ليست حينئذ
الحياة الثانية الا التي في القبر وهو المدعى وقولنا لا تتصور حقيقة الا
بعد الحياة اشرنا به الى ان ما يقال هنا من ان المراد بالاماتة الاولى
ابقا النطفة ميتة في اطوارها فتكون الاماتة الثانية هي التي في الدنيا
فلا تدل الاية على المدعى لا يلتفت اليه لانه خروج عن الظاهر والحقيقة
بلا دليل فان قيل يلزم على ما ذكر ان تكون الاحياآت ثلاثة الاحيا
في الدنيا والاحيا في القبر قبل احيا الحشر واحيا الحشر وانما ذكر في الاية
احياين فقط قلنا لا يلزم من ذكر احياين الا ثالث لها لم يطلب السر
في اسقاط ذكر الثالث ويطلب تعيين المسقط فقيل اسقط ذكر الذي
في الحشر لانه معاين وقيل اسقط الذي في الدنيا لان المراد ذكر الاحيا
الذي في الاحيا تعقبه معرفة ضرورية بالله تعالى ويعقبه الاعتراف
الحقيقي بالذنوب كما قالوا فاعترفنا بذنوبنا والاحيا الدنيوي ليس كذلك

ومن السر في الاقتصار مشاكلة الاماتتين اذ لاثالث للاماتتين مع عدم تعلق الغرض
بالثالث لما ذكر وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله اذ لا ايراد ولا تحسبهم امواتا
بل احيا يوم البعث لان المومنين المخاطبين بهذا انما يحسبون الموت قبل البعث
فاخبروا بالحياة قبل البعث فافادة الاية الحياة في القبر وكل من يثبتها يثبت
الثواب فيه والعقاب كما ذكرنا وهو ظاهر واما الاحاديث فاشار اليهما
بقوله وبقوله عليه الصلاة والسلام اي يثبت ما ذكر من عذاب القبر
لما ذكر من الايات والاحاديث كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وكقوله صلى الله عليه وسلم
وقد مر بقبرين يعذبان انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير الخ وكقوله
صلى الله عليه وسلم اذا وضع الميت في قبره اتاه ملكان الخ الحديث
وفيه انهما يسئلانه عن ربه وعن دينه وعن رسوله فيجيب بما عنده
فيرحم او يعاقب وكقوله صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ولاستعاذ
صلى الله وام من عذاب القبر الى غير ذلك والاحاديث في هذا الباب كثيرة
متواترة وان كان كل فرد منها منقولا بالاحاد فافاد ذلك القطع بان عذاب
القبر حق وهو المدعى ثم نبه على شبه المنكرين لعذاب القبر بقوله
تمسك المنكرون له بدليل السمع وبدليل العقل اما دليل السمع فقوله
تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووجه دلالته على المدعى انه
لو كان في القبر حياة ليمكن بها تعذيب المقبور او اثابته كما يقول المخالف
ولا محالة يعقبها موت ليقع بعدها الاحيا للحشر للاتفاق على ان احياء
الحشر متصل بالخروج من القبور لا قبل ذلك لكان هو جواب لو اي لو
كان في القبر حياة وقد علم ان الموت تكون فيه ايضا لكان لهم اي لاهل الجنة
قبل دخولهم الجنة موتتان احداها موت الدنيا المعلومة والاخرى موت
القبر ولو كان لهم موتتان كان المناسب للواقع ان يقال لا يذوقون فيها
الموت الا الموتتان الاوليان والاستثنا في الاية اما منقطع وهو ظاهر او
متصل من باب استثنا المحال تاكيدا في مبالغة نفي الموت عن اهل الجنة
فكانه يقال لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى لو امكنت بمعنى ان الموتة

الاولى

الاولى هي التي تقع لهم ان امكنت لا غيرها وهي مستحيلة فلا موت ووصفها
بالاولى باعتبار التي اريد نفيها عن اهل الجنة تحذرا من توهم ثبوتها وهي
الثانية فلا يرد ان يقال وصفها بالاولى يفيد ان ثم موتة ثانية ولا
تقع ذلك الا عن حياة فيقتضي ذلك ان ثم حياة في القبر اذ لا موت في حياة
البعث فينقلب دليل المستدل حجة عليه لانه قد يقال ما المانع ان يراد
جنس الموت المتقدم فيصدق بتعدد الموت فلا يتم الاستدلال ويجاب
بان الصيغة والختم بالتا يفيد الوحدة والمرة وكذا قوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه سيق لانكار الكفر
المتضمن للتحريض على الايمان فذكر فيه دوال الايمان المبعدات عن الكفر
وهو الاحيا ثم الاماتة ثم الاحيا ولو كان ثم احيا ثالث في القبر لذكر
لاستيفا الدوال لان ذلك انسب وابلغ وصح شركة الثالث كالمشاهد
لمماثلته في افادة الاستبعاد مع انه لم يشاهد الا الاحيا الاول والاماتة
في الدنيا لان الاحيا الثالث كالمشاهد لمماثلته للاول بوجدة موجده
وكذا قوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا
بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل ووجه دلالته على المدعى انه لو كان
في القبر احيا لكانت الاحيات ثلاثة احدها في الدنيا وثانيها الذي في
القبر وثالثها الذي في الحشر فكان المناسب موافقة الواقع ان يقال ربنا
اثنا ثلاثة ولم يقل وانما قيل اثنتين والكلام حكاه الله تعالى فهو
صدق مطابق للواقع فيقتضي ان لا حياة في القبر وقد تقدم ان
المثبتين استدلوا بهذه الاية على وجود حياة في القبر من جهة ان
الميتة الثانية لا تكون حقيقة الا عن حياة ولا تتصور الا في القبر على
ما تقدم تقريره واستدل بها النافون من جهة ان المطابقة للواقع تقتضي
نفي حياة ثالثة ويلزمهم حمل الاماتة الاولى على ترك الاحيا في اطوار
النطفة قبل ان تكون انسانا وتقدم ضعفه من جهة انه خلاف الحقيقة
والظاهر فالاستدلال بها للمثبت اشد والجواب ان مبنى الاستدلال
بالايات الثلاث على نفي الحياة في القبر الاقتصار في الاولى والثانية
على الاماتة الواحدة وفي الثالثة على احياين فاعتقد المستدل ان

الحياة لو كانت في القبر كانت الاماتة مرتين فوجب ذكر اماتتين في الاية الاولى
والثانية ووجب ذكر احياءات ثلاثة في الاية الثالثة كما اقتضى ذلك
الحياة في القبر ونحن نقول انما يقتضي الاقتصار ذلك لو سيقت الايات
على وجه الحصر فيما ذكر بنفي الغير وليس كذلك اذ لا دلالة حصر في شيء من
الايات وحينئذ لا يلزم ما اعتقده المستدل لان اثبات الواحد من متعدد
كما اقتضاه مذهبنا في الاية الاولى وهو قوله تعالى لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى وانما اقتضاه مذهبنا لانا نقول باماتة اخرى
في القبر واثبات الاثنين من ثلاثة في ايتي وهو الذي احياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم وامتنا اثنتين واحييتنا اثنتين كما اقتضى ذلك مذهبنا
ايضا لانا نقول باحياءات ثلاثة واحدها في القبر لا ينافي جزاء اي لان
اثبات الواحد والاثنين لا ينافي وجود الثاني والثالث يعني ان ما ذكر
فيه الواحد لا ينافي وجود الثاني كما في اية لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى وما ذكر فيه اثنان لا ينافي وجود الثالث كما في ايتي
وهو الذي احياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وامتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فقوله لا ينافي وجود الثاني والثالث لف ونشر مرتب باعتبار
الايات المستدل بها فقوله الا الموتة الاولى لا ينافي وجود موتة
اخرى وقوله احياكم ثم يميتكم ثم يحييكم لا ينافي وجود احياء ثالث
وكذا احييتنا اثنتين لا ينافي وجود احياء ثالث ووجه المنافاة
المستنبط لتمام الاستدلال ظاهر الا ان النفس يبقى لها تشوف
لتعيين ما اريد بالمذكور بناء على وجود ازيد مما ذكر وما السر في
ذلك وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم في اية احييتنا اثنتين فننبه على
ذلك على حسب ما ظهر لنا فنقول والظاهر ان قوله ثم يحييكم انما
اريد بالاحياء المتضمن له الاحياء للحشر في الاخرة لا الاحياء في القبر
وانما كان هذا هو الظاهر وقلنا انه هو المتعرض له ولم يتعرض لما
في القبر لانه اي لان الاحياء في القبر لخفاء امره لا يفهمه جميع المخاطبين
والخطاب ينبغي ان يكون بما يفهم ولانه لضعف اثره لا يصلح ان يساق
في معرض الترغيب في الايمان ومعرض التعجب من الكفر والاية انما سيقت

لذلك

[illegible] تعالى كيف تكفرون بالله يفيد انكار الكفر لانه صيغة التعجب لقصد
[illegible] ما يصلح ان يساق كذلك قوي الاثر لانه ادل على كمال الالوهية وادخل
في تحقق النعمة وانما كان الاحياء في القبر ضعيف الاثر لانه لمجرد الاحساس
بالعقاب او الثواب لا للتصرف الاختياري على ما ياتي قريبا بما فيه من
البحث وعلى هذا التقرير يكون الاستظهار لوجهين احدهما خفاء امر
ما في القبر فلا يفهمه جل الناس والخطاب ينبغي ان يكون بما يفهمه كل احد
وثانيهما ان سوق الاية لانكار الكفر بصيغة التعجب والترغيب في الايمان
ولا يصلح لذلك الا ما هو قوي الاثر وهو الاحياء الذي يكون للافعال
الاختيارية والتصرف التام لانه ادل على كمال قدرة الاله وادخل لتحقق
نعمته الذي قصد شكرها بالايمان وما في القبر ليس كذلك ويحتمل
ان يكون المجموع وجها واحدا لان خفاء الامر من ضعف الاثر والله اعلم فقد
ظهر بهذا الكلام المراد من الاحياءين في الاية والسر في عدم التعرض للثالث
والظاهر ايضا ان المراد بالاحياءين في قولهم اي قول الكفرة فيما حكى
الله تعالى عنهم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا
الاحياء الذي كان في الدنيا والذي يكون في القبر وانما كان هو الظاهر
وانه ترك في الاية ما اي الاحياء للحشر في الاخرة لانه اي الاحياء
الاخروي معاين حال الخطاب بهذا الكلام وهذا الاقرار بعينه وانما
يقر بما هو غائب لا بما هو حاضر لان الايمان بذلك الذي جعلوه كالاعتذار
عن ما فات اولا من الايمان المعتبر انسب حيث كان بالغيب لا بما شوهد
وقيل بل المراد بالاحياءين في هذه الاية الاحياء في القبر والاحياء في
الحشر وذلك لان المراد من الاية كما دل عليه مساقها احياء يعقبه
علم ضروري بالله تعالى ويعقبه اعتراف حقيقي بالذنوب والذي
كان في الدنيا لا يعقبه العلم الضروري بالله تعالى ولا الاعتراف الحقيقي
بالذنوب فلا يراد وانما دلت الاية على ذلك لان عطف الاعتراف بالذنوب
فيهما بالفاء يفيد استعقاب الاحياءين والاماتتين لذلك الاعتراف وهو
حقيقي لكونه بعد المعاينة لا لفظي يمكن وجوده مع غفلة ومعلوم
ان ذلك الاعتراف انما يكون عن علم ضروري بالله تعالى وبه علم

مابين العلم بالله تعالى والاعتراف من الربط وقد ذكرنا مثل هذا في هذه
الاية فيما تقدم وقد ظهر ايضا ان المراد من الاحياين في هذه الاية والسر
في عدم التعرض للثالث على الوجهين السابقين والله اعلم وامّا
دليل العقل على نفي عذاب القبر فقالوا انما انتفى ولم يصح ثبوته لان
اللذة والالم الذين هما المقصود من حياة الميت في القبر على قول
من يقول بها والمكالمة مع الميت بالسوال والجواب الذين هما سبب
التعذيب والثواب في القبر على ماروي في قول من يقول بالحياة
القبرية ونحو ذلك كما لصقة عند التعذيب على ماروي في عذاب القبر
على مذهب الخصم لا يتصور في حق الميت لانها تتوقف على وجود
الحياة المتوقفة على وجود البنية المخصوصة وعلى وجود المزاج
وقد تقدم معناه والبنية المستلزمة لامكان المزاج في حق الميت
لا تتصور لاسيما ان هلك بالقتل او بمرض مفرق للاجزا وكذا المزاج
لانه ما دام باقيا لا تتصور الموت لانها انما تكون عن فساد على ماتقدم
في مبحث الجواهر وما توقف على ما لا يصح تصوره في الخارج لا يصح
وقوعه فعذاب القبر لا يصح لتوقفه على ما لا يصح وقوعه ثم لو
سلم ان الحياة لا تتوقف على البنية الخاصة ولا على المزاج
الخاص لم يصح عذاب القبر ايضا وذلك لان الميت ربما يشاهد على
حالة يجزم بانه لا حياة له في المدة التي يعلم ان العذاب ان
كان فيهما وذلك كان يرى مثلا بحالة من حين مات الى ان يمضي
زمان طويل من غير تبدل ولا تحرك ولا تكلم فيجزم بانه
لو كان حيا معذبا او منعما لتبدل او تحرك او تكلم وذلك كالمصلوب
اذا رصد من وقت صلبه الى زمان طويل واذا تحقق ذلك في
بعض الموتى مقبره كذلك اذ لا قايل بان البعض يحيى دون البعض
ايضا ماذكر في كيفية تعذيب الميت من كونه يجلس ثم يسال
قد يجزم بعدم صحته في البعض فالغير كذلك اذ لا قايل بالفرق
وذلك ان الميت ربما يدفن في مضيق لا يتصور جلوسه فيه
كصندوق محكم ضيق واذا انتفى تعذيبه بالكيفية الواردة

فغيرها

فغيرها كذلك للاتفاق على لزومها عند الخصوم وايضا بعد اشخاص الموتى لا يجوز
حياته الا السوفسطائي المنكر للحس وربما كان الميت ربما يحرق فيه ويذرى في الرياح
رماده بحيث يتشتت بعضها في البر وفي البحر كما يفعل بعض المجوس بموتاهم
ثبت الحكم الضرورة بان لا حياه تتصور لتلك الاجزا وتجويز حياته وعذابه
او ثوابه في تلك الحالة ليس بابعد من تجويز حياة سرير الميت وكلامه اي
السرير وعذابه او ثوابه وهو سفسطة وانكار للبديهيات واذا تحقق
عدم امكان تعذيب هذا المحرق المذرى في الرياح فغيره كذلك
اذ لا قايل بالفرق وحاصل ماذكر ان العقل يحكم بان لا حياة الا مع
البنية والمزاج لتوقف الحياة عليهما ولا بنية ولا مزاج للميت بالمشاهدة
فلا حياة له ولا عذاب ولا لذة وعلى تسليم عدم توقف الحياة على
البنية والمزاج فهنا امور تنافي الحياة والعذاب معها منها ان
الميت يشاهد كما هو زمانا من غير تحرك ولا كلام ولا تغير حتى انه
يوضع على صدره مثلا شي من الطيب ويوجد كما هو بحيث يجزم
بانه لو كان حيا لتغير او تكلم عند ذلك ومنها انه ربما يجعل في
صندوق ضيق لا يجلس فيه للتعذيب على ما ورد في الاخبار
ومنها انه ربما يحرق ويذر في اليم فلا يمكن ادعا حياته الا السوفسطائي
يجوزها في سريره واذا تحقق نفي التعذيب والحياة في بعض
الموتى لعدم التغير ولعدم امكانه كمن في الصندوق ولعدم
التامه كالمحرق فغيره كذلك اذ لا قايل بالفرق واجيب
عن الاول وهو انتفا البنية والمزاج المشترطين للحياة انا لا نسلم ان الحياة
تشترط فيها البنية والمزاج وكيف يشترط ذلك عقلا مع ان غاية دليل نو
الاشتراط الدوران والدوران على تقدير تسليمه لا يفيد الا الظن والظن
لا يغني من الحق العقلي شيا وعن ما بعده ان المستدل ان عنا ان احالة البيت
من كونه لا يتصور جلوسه وكونه مع عدم التغير المذكور ومع التحريق
والدور المذكور يفيد العلم الضروري بان الميت لا يقبل الحياة وبدل
عليه فهذا من الجهل بالعلم الضروري وكيف تمنع تلك الاحالة الحياة
مع ان حاصل الحياة حلول عرض في جرم ما من غير شرط بنية

ولامزاج وهذا الحلول مع تلك الاحوال امر ممكن لوجود الجرم فيمكن خلق
الحياة فيه وغاية ما يتخيل ان التعذيب يكون مع التحرك والتغير والصياح
ولا صياح ولا تغير مع مشاهدة الميت على حاله فيجاب بان ذلك معتاد
واذا انخرقت العادة جاز ان يعذب الميت وهو حي بلا صياح يسمع ولا
تغير ولا حركة تشاهد لاسيما والمعذب في الحقيقة هو الروح فلا
يشاهد على ما سبقت عليه المعهم ثم ان من الجايز قطعا ان يعذب
الميت بعد رده لحاله ثم يعذب تعذيبا معتدا باعتبار الحركة والتغير
ومنع صياحه من السماع ثم يرد الى حاله المشاهد اولا ويكون من رصده
غافلا عنه في حال رده الى حاله في الدنيا فكيف ينكر امكان تعذيبه
وحياته مع تلك الاان هذا يمكن ان يعارض بمن لزم الميت مع غفلة
اياما او لزوم صندوقه كذلك ويجاب بامكان غفلة لا يشعر بها صاحبها
وان عني المستدل ان الحياة والتعذيب مع تلك الحالة وان امكنا
مستبعدين فلاشك انه لا عبرة بالاستبعاد اذ استبعاد وجود ما يمكن
وجوده مع اخبار الصادق بان ذلك المستبعد الممكن واقع لان ما اخبر به
الصادق متى امكن اعتقد ظاهره ثم نقول زيادة في رد الاستدلال
الاول على انه اي الشان لو سلم اشتراط الحياة بالبنية المخصوصة
مع مزاجها كما افاده دورانها مع تلك البنية وجودا وعدما فلا
يبعد ان يبقى من الاجزا ولو حرقت وذريت ما يصلح بنية للحيوة
مع مزاجها لان العقل لا يمنع حفظ تلك الاجزا عن الفساد وان وجد
ما ينافي ذلك عادة وان امكن بقا البنية امكنت الحياة والتعذيب
معها فقد اخبار الصادق بذلك يجب اعتقاده لامكانه ولو
مع اشتراط البنية للحياة وكذا نقول في زيادة رد قول المستدل
ان العذاب لا يمكن مع عدم التغير وعدم مشاهدة التبدل كما نبهنا
عليه قريبا لو سلمنا ان لا غفلة ولا تبدل اصلا فيجوز ان يكون
التعذيب والمسلة مع الروح وحده او معه ومع الاجزا الاصلية بان
يحيي الروح وحده او يحيي مع حيا تهما ولا يشاهد اي التعذيب بمعنى
اثره النظر بمعنى ان عذاب القبر وسواله يجوز ان تكون المعاملة

بما مع الروح وحده او مع الاجزا الاصلية بعد احيايه واحيايهما فلا يلزم
مشاهدة الناظر لاثر العذاب لان الروح والاجزا الاصلية غايبة الاترى
الى النايم فانه قد يعذب في منامه تعذيبا عظيما ولا يشاهد حاضره اثر
ذلك فكيف يستند في نفي عذاب القبر الى عدم مشاهدة التبدل والتغير
ونقول ايضا زيادة في رد قول المستدل ان التعذيب عندكم انما يكون
باجلاس الميت كما ورد به الخبر عندكم والميت قد يدفن في مضيق لا يمكن
فيه الجلوس يجوز ان يوسع القادر المختار اللحد او الصندوق بحيث يمكن
الجلوس فيه حتى يسأل الميت ويعذب او يثاب فكيف يتمسك بذلك
في منع عذاب القبر ولا يقال قد يرصد الميت ويلازم ولا يشاهد تلك
التوسعة لانا نقول غلط الحس جايز كثيرا فيجوز غلط حس الملازم
فيرى الموسع حينئذ ضيقا ويجوز ان يغفل تلك الملازمة او يوخر
العذاب الى انقطاع الملازمة اذ لا بد من الانقطاع والحاصل ان
العقل يجوز التعذيب مع ما ادعى المستدل امتناعه معه اما
لكونه عايدا الى الروح وما تعلق به من الاجزا التي لا تشاهد
او لكون القادر المختار يفعل ذلك مع تلك الامور ويكون الحس
غالطا خرقا للعادة فان الحس كثيرا ما يشاهد الشي على غير
ما هو عليه وكل ما جوزه العقل واخبر به الصادق وجب اعتقاده
ولزوم السفسطة في العاديات انما هو ان صدقها العقل ولم
يعارضها قاطع كاخبار الصادق والا انخرق العادة حينئذ لا يكون
سفسطة فقد تبين بطلان ما استدل به نافي عذاب القبر
والله الموفق بمنه خاتمة قد ثبت بالضرورة من نصوص
الدين كما تقدم من الكتاب والسنة ان الله تعالى يخلق للميت في القبر
نوع حياة من غير ان تكون كاملة كما في الدنيا لان التي في القبر
تكون قدر ما يتألم ويتلذذ المقبور بعذاب او نعمة في قبره كحياة
من اصابه السكتة فان المصاب بها في حياة لا تشاهد اثارها
ولذلك لا تعرف حياة صاحبها كما لا تعرف حياة المقبور والتي
في الدنيا تكون معها القدرة على الافعال الاختيارية فهي اقوى

من التي في القبر ويكر على ان المقبور يسئل ويجيب والاجابة من الافعال
الاختيارية والحاصل ان حياة المقبور على القدر المذكور امر مجمع
عليه لا يخالف فيه واحد من اهل الحق ولكن للعلما المحققين في اعادة
الروح اي المقبور تردد فقيل يعاد الروح الي جسد الميت في القبر
اما الي كله او الي بعضه بنا على ان وجود الحياة بدون الروح ممتنع
لتلازمهما وجودا وعدما كما شوهد في الدنيا وقيل لا يعاد اي لا يجزم
باعادته لصحة وجود الحياة بلا روح فامتناع وجود الحياة
بلا روح ممنوع على هذا اما اذا قلنا ان الروح جسم لطيف فمعنى
اعادته الي جسم الميت وهو سريانه فيه ظاهر واما ان قلنا انه
روحاني مجرد فمعني الاعاده عوده التصرف في الجسم ثم الروح
بنفسه يحتاج الي حياة بنا على انه جسم لطيف وينبغي النظر
في حياته هل تفارقه بموت البدن فترد اليه اولا وهو ظاهر
النصوص وكذا على انه روحاني غير مخلوق للمختار كما هو راي
المبطلين من الفلاسفة فهو عالم بذاته والعلم ملزوم الحياة
فلابد لا يتصف بالممات الا ان هذا مذهب باطل وبالجملة فحياة
البدن على الوجه المذكور متفق عليها وانما الخلاف في عود
الروح للبدن والله اعلم بحقيقة الحال في نفس الامر المبحث
السابع فيما يتعلق بالمعاد والحشر ساير ما ورد في الكتاب
والسنة وانعقد الاجماع عليه من المحاسبة واهوالها امر ممكن فوجب
اعتقاد حقيتها اذ كل ما دل عليه السمع القاطع وهو ممكن
فهو حق يجب اعتقاده بمعني ان اهوال يوم القيامة مما يجب اعتقاد
حقيتها كما ورد السمع بذلك فمنها هو نفس المحاسبة للثواب
او العقاب قال تعالى سنيسرا لحساب ان الله سريع الحساب
وقال النبي صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
ومن نوقش الحساب عذب ومنها هول الموقف فقد قيل
مقداره خمسين الف سنة وقيل الف وقيل غير ذلك وقال
تعالى في يوم الموقف يوم يقوم الروح والملايكة صفا لا يتكلمون

[stamp]

الامن اذن له الرحمن ومنها تطاير كتب الاعمال قال تعالى فاما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف
يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقال تعالى وكل انسان الزمناه طايره في
عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ومنها هول المسايلة
فانها تكون للتوبيخ والتحقير قال تعالى وقفوهم انهم مسولون وقال
تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ومنها هول شهادة
الشهود المشعرة بالاعمال الدنيوية وهي الالسنة والايدي والارجل
والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام
قال تعالى في شهادة الثلاثة الاول يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تعالى في شهادة الثلاث بعد
الاول شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون
وقال صلى الله عليه وسلم في شهادة الليل والنهار ما من يوم وليلة
ياتي على ابن ادم الا قال الليل انا ليل جديد وانا فيما يعمل في شهيد
وكذا قال صلى الله عليه وسلم ولذا قال في اليوم المشتمل على
النهار واما الارض فقد ورد انها تشهد يوم القيامة بما وقع فيها
وقال تعالى في شهادة الحفظة وجاءت كل نفس معها سايق وشهيد
ومنها تغير الالوان قال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
تبيض وجوه وتسود وجوه وقال تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها هول
المناداة بالسعادة او الشقاوة كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم
انه يكون عند كل كفة من الميزان ملك فاذا ترجحت كفة الخير نادى
الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها واذا ترجحت كفة الكفر
نادى بخلاف ذلك الي غير ذلك من تفاصيل الاهوال وكل ما يوصل
من هذه الاشيا الي العذاب هولا ظاهر واما ما اشتمل منها الي
شيء الي السعادة فكونه هولا باعتبار مستقبله اذ لا يدري كيف
يخرج امره والسر في الشهادة والمحاسبة والسوال والتداعي ان
الله يعلم ما كان هنالك ويعلم من يستحق العذاب ومن لا يستحقه

اظهار الكمال لانه عند الخلق والفضيحة لاهلها بالبينة التي هي المشاهدة للاظهار
وكان ذلك علي روس الاشهاد اقامة للحجة وزيادة في لذة اهل الخير وسعتهم
وضيق اهل الشر وعذابهم ثم في ذلك من السر باعتبار الدنيا ان المكلف اذا
علم ان ذلك يكون كان ادعي له الي الرغبة في الحسنات والفرار من السيات
واختلف هل يتناول هول يوم القيامة الانبيا والاتقيا والصلحا ام لا قيل
والظاهر انه يتناول لهم هول ولو هول الهم لقوله تعالي تتنزل عليهم
الملايكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وكذا ما ورد به السمع من الصراط وهو كما ورد جسر ممدود علي متن
جهنم احد من السيف وارق من الشعر فيه الذي صعود والذي هبوطا
والذي استوا يرده الاولون والاخرون قال المص في الشرح ويشبه ان يكون
المرور عليه هو المراد من قوله تعالي وان منكم الا واردها وكذا ما ورد
به السماع من الميزان قال الله تعالي ونضع الموازين القسط ليوم القيامة
فمن ثقلت موازينه فاوليك هم المفلحون وهو بلسان وكفتين وساقين
كما ورد تفسيره بذلك وكذا ما ورد به السمع من الحوض للنبي صلي الله عليه
وسلم وهو الكوثر قال الله تعالي انا اعطيناك الكوثر وورد عنه صلي
الله عليه وسلم انه قال حوضي مسيرة شهر وزواياه سوا ماوه
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء
من شرب منه لم يظما ابدا وهذه الثلاثة هي التي ورد ان واحدا منها
هو المدعو اليه وبين اصحابه صلي الله عليه وسلم وذلك انهم قالوا
اين نطلبك يوم الحشر يا رسول الله فقال صلي الله عليه وسلم علي
الصراط فان لم تجدوني فعلي الميزان فان لم تجدوني فعلي الحوض وكذا
ما ورد من تفاصيل احوال الحشر غير ما ذكر كانتثار الكواكب ونزول الملايكة
بالغمام وانشقاق السما وتبشير الملايكة للخارجين من القبور حين
خروجهم وركوبهم اما لهم او العكس علي حسب طاعتهم وعصيانهم وبلوغ
الناس في العرق الي انصاف الاذن ودنو الشمس وحشر الوحوش وطلب
الناس شفيعا يريحهم من مقابح الحشر ومشقته الي ان ينتهي الامر
الي صاحب الشفاعة الكبري وهو نبينا صلي الله عليه وسلم الي غير

ذلك

ذلك مما اشار اليه الكتاب العزيز ودلت عليه الاحاديث وكذا ما ورد به
السمع من النار واعمانها تساق بسبعين زماما لكل زمام عليه سبعون الف ملك
فان هذه الاشيا ونحوها امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق
بظواهرها لا مكانها اذ لو جاز تاويل ما اخبر به الصادق مع امكانه لم يوثق بشي من
السمعيات وامكان هذه الامور ظاهر لان حاصلها اجرام واعراض وقد انكر بعض
المعتزلة وهو عبد الجبار واتباعه الصراط والميزان علي ان يكونا علي ظاهرهما مما وصفا
به من كون الصراط جسرا حسيا ارق من الشعر واحد من السيف وكون الميزان حسيا بلسان
وكفتين وعمودين قال لان ما هو ارق من الشعر واحد من السيف كما هو وصف الصراط
علي ما ورد لا يمكن العبور عليه وعلي تسليم امكان العبور فالعبور عليه ولو امكن
عذاب لانه لا يخلو امن هو خوف السقوط في جهنم واذا كان المرور علي الصراط
الموصوف عذابا لم يصح حمل الصراط علي ما ورد فيه كذلك علي ظاهره اذ لا عذاب علي
المومنين والصلحا يوم القيامة قال ولان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها وزنا حسيا
فلا يحمل ميزانها علي ما يكون ميزانا حسيا واذا استحال لما ذكر الصراط علي ظاهره
وحمل الميزان علي ظاهره وجب التاويل كساير السمعيات المستحيلة الظاهر
كاليد والوجه فالصراط يحمل اما علي انه طريق الجنة وطريق النار اذ لا بد لكل
منهما من طريق يسع المار الي كل منهما او علي انه باعتبار الجنة الادلة الواضحة
الموصلة الي الاعتقاد الموصل الي الجنة او علي انه باعتبارها ايضا العبادات
المستقيمة التي توصل الي الجنة او علي انه قواعد الشريعة عملها وعلمها
لانها توصل الي الجنة واعلم ان كلام المعتزلة القايلين بهذه التاويلات
في الصراط الوارد وانه يضرب علي متن جهنم وانه احد من السيف وارق
من الشعر في غاية المجازفة وغاية البعد عن حال التاويل المقبول عند
اهل اللسان واهل العلم لانهم لم يتعرضوا لتاويل معني ما ذكر وصفا
للصراط من كونه علي متن جهنم وانه ارق واحد ولا لتاويل انه الذي في
انحاء الثلاثة والتاويل الصحيح يجب فيه ذلك وذكرهم طريق النار لا وجه
له لان المحتاج لتاويله صراط العبور للجنة وان كانوا الا يسلمون صحة
السند في الصراط ولا فيما وصف به لم يحتج للتاويل بل يكفيهم القدح في
السند ان امكن علي ان التاويل من المعاني من العبادات والادلة والشريعة

الا ان يتكلف ان معنى عن بعا على متن جهنم انها تنجي منها وتمنع من الوصول اليها
وهو غاية في البعد اذ المناسب حينئذ ان يقال مضروب دونها لا على متنها
ثم لو كان الكلام في مطلق الصراط الوارد في مطلق النصوص السمعية
امكن ان يقال انما يراد به الادلة او العمل او الشرع وبامثال هذه يعلم
تصور مدارك المعتزلة وقلة تاملهم في المدارك الشرعيات واما الميزان
فيحمل على انه هو العدل بين العباد الثابت لله تعالى في كل شيء من العالم
وذلك بان يوفي كل عبد ما يحق لعمله والله تعالى عالم بما يجب من ذلك
قالوا ولهذا اجمعت الموازين لتعدد العدل باعتبار كل عمل ولو كان حسيا
كان مفردا كما هو المشهور عند من يقول بحسيته او على انه الادراك
للاعمال فالمحسوسات ميزان للمحسوسات فالسمع للمسموعات وهي الاصوات
والبصر للمبصرات وهي الالوان والذوق للمذوقات وهي الطعوم والشم
للمشمومات وهي الروايح واللمس للملموسات وهي اللين وشبهه والعلم
ميزان للمعقولات كالشهوات واللذايذ والالام باعتبار انها لا تدرك بالحواس
الخمس الظاهرة وهذا الكلام من المعتزلة ايضا مما لا يدرك له حاصل يستقل
ويناسب ما الكلام بصدده وهو ميزان السيات والحسنات لانه ان عني
ان الله تعالى يعين يوم القيامة ما يستحق كل عمل ثم يتبين ذلك للعباد
فيتبين لهم بالحواس ما تستحقه المحسوسات وبالعقل ما تستحقه المعقولات
فهو ما قبله ولا معنى لايراده وجها اخر على ان الاعمال الموزونة هي حركات
العبد وسكناته واعماله قلبه فكيف يتصور وزن الالوان وما معها حتى
تذكر في هذا المقام مع ان ادراك وجه الاستحقاق حينئذ لا يكون الا بالتوقيف
او الالهام فكيف يحتاج فيه الى الحواس وان عني ان العباد يدركون هذه
الامور باذكر في الجملة فلا معنى لايراده في مقام الميزان وان عني انهم
يدركون ما تستحقه الاعمال بتلك المدارك من غير تعليم من الله تعالى
ولا الهام ولا ايقان فلا معنى له فتاسله والجواب عن ما قالوا في
الصراط وهو انه لا يحمل على ظاهره لعدم امكان المرور على ما هو ادق
من الشعر واحد من السيف او لكون المرور عذابا ولا عذاب يوم القيامة
على المومنين ان الله عز وجل قادر على امشا المخلوق بلا سبب اصلا

كالطيران

كالطيران في الهوا وعلى سبب غير معتاد كالمشي على الماء والمرور على الصراط بالصفة
المذكورة ممكن وهب انه كالمشي على غير سبب اصلا وغاية الامر ان يكون خرق
للعادة والاخرة محل خرق العوايد واذا امكن امكن تسهيل المشي عليه كما
يسهل المشي على الهوا فقد يسهل الله تعالى ذلك الطريق على الصفة
المذكورة اذ ذلك في حيز الامكان حتى يمر عليه البعض من المومنين بسبب
ذلك التسهيل كالبرق الخاطف وكالطير والريح وكاجاويد الخيل والركاب وهكذا
يتفاوت الناس في المرور على ما ورد ذلك في الحديث الصحيح حتى يمر رجلا
بعض المارين متعلقة يداه بالصراط ويخر البعض منهم على الوجه واذا تحقق
امكان المرور وتسهيله على المراتب المذكورة اذ غاية ما هناك حركة جرم
في حيز ما والحركة بجميع انواعها واقعة وجايزة وجب حمل الصراط على ظاهره
لامكانه والالم يوثق بشي من السمعيات والجواب عن ما قالوا في الميزان
وهو ان الاعمال اعراض لا تقبل الوزن الحسي مع انها فانية متلاشية
ان الاعمال بنفسها وان كانت لا تقبل الميزان الحسي لكن توزن صحايفها
ويكون ثقل الصحايف وخفتها على حسب حسن العمل وقبحه والله تعالى يعلم
ما يليق بكل عمل فيقع في الصحايف ما يناسب ذلك او تخلق اجسام على
حسب ما يناسب العمل وفي علم الله تعالى وقدرته ما يحقق ذلك فتجعل
الحسنات اجساما نورانية لان النور يناسب العمل الصالح في التوصل الى
المطلوب وتجعل السيات اجساما ظلمانية لان الظلمة تناسب العمل
السي في كون كل منهما مظنة العطب فتوزن اجسام الحسنات باجسام
السيات والله تعالى يعلم ما يستحق الترجيح من الفريقين واذا امكن هذا
المعنى في الاعمال وقد ورد ما يدل عليه وجب حمل الميزان على ظاهره
كما تقدم المبحث الثامن في مذهب الحكما في معنى الجنة والنار
والثواب والعقاب فانهم لا يحملون ذلك على ظاهره بل على امور معنوية
والى ذلك اشار بقوله ذهب المحققون في زعمهم من الحكما وهم الفلاسفة
الاسلامية الى ان ما ورد في الشرع العزيز من تفاصيل احوال الجنة
واحوال النار واحوال الثواب والعقاب ليس على ظاهره من وجود
جنة محسوسة ونار محسوسة وثواب وعقاب محسوسين بل ذلك

تمثيل اي اظهار للشي في صورة غيره لمماثلة ما بينهما بمعني ان ما ورد من ان الجنة
فيها الا نعمة وفيها مراتب يتفاوت الناس فيها وان من الناس من يدخلها بلا
عقوبة سابقة ومنهم من يدخلها بعد العقوبة الطويلة او القاصرة وان النار
فيها مراتب متفاوتة ومن الناس من يخلد فيها ومنهم من لا يخلد والقسمان
متفاوتان في قدر العقوبة كل ذلك ايما واشارة الي مراتب النفوس في
نعيمها المعنوي وثوابها الروحاني الراجع الي العلم والمحبة والعزة والفرح بما
نالت من كمالاتها والي مراتبها في العقاب الروحاني الراجع الي ظلمة الجهل
وذل سوء الاعتقاد والغم بسوء الافعال وقلة الطاعة وسوء الاخلاق التي
فات تداركها مع مشاهدة نيل الغير للفرح والسرور بما صنع في الدنيا
فالمخلد في النعيم الروحاني بلا لوم ولا تاخير وهو العالم بما ينبغي من الحق
المتهذب بحسن الاخلاق في الدنيا كالمومن التقي عندنا ضرب له المثل بنايل ٦
الجنة من اول وهلة وخلد فيها بجنته العلم والمحبة والابتهاج بالكمال
الحاصل بهما وبالعمل الصالح في الدنيا والمخلد مع اللوم او التاخير كالمومن
الفاسق عندنا ضرب له المثل بالذي يدخل الجنة بعد اللوم والتعذيب والتمحيص
وما ورد من ان المومنين الفاسقين البطي في العذاب وغير البطي وان التفاوت ت
حاصل في البطء باعتبار اكتساب الجهل والمعاصي في الدنيا مثل لمن لم
ترسخ عقايد الفساد وخالط الاخلاق الرديه فيتطهر ما ابتعاد الروحاني
والهموم النفسانية حتي يستوفي ما يحق له باعتبار كثرة مفاسده وقلتها
ثم ينتقل الي النعيم الروحاني والجاهل الجهل المركب حتي مات عليه
كالكافر عندنا ضرب له المثل بالمخلد في النار ومن سقط عنه التكليف
واتصف بالجهل البسيط ضرب له المثل بغير المكلف الذي لا يعاقب عندنا
وحاصل ذلك ان السعادة والشقاوة عندهم ترجع الي لذات النفوس
بعد مفارقة ابدانها بعلومها وكمالها وعزها عند باريها والي تالمها
بعد تلك المفارقة بجهالاتها وسوء افعالها وشهود نقصانها وفوات
علوم كانت لغيرها وافراح ومحبة وعز منعتها وتختلف تلك السعادة
وتلك الشقاوة قوة وضعفا كما وكيفا باعتبار اختلاف مراتب النفوس
في علومها الدنيوية وافعالها واخلاقها وعلي هذا فكل ما فصل في

وقف ... تعالى ... هذا الكتاب

احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تصوير للامر المعنوي بالحسي لتقربه من
ادراك العوام وبيان لمراتب النفوس واحوالها في السعادة الروحانية والشقاوة
المعنوية وبيان لمراتب لذاتها والامها ولا يخفي ان عطف الاحوال علي المراتب
من عطف الشي علي المرادف مصدوقا اذ مصدوق المراتب هو مصدوق الاحوال
وكذا عطف لذاتها والامها علي السعادة والشقاوة لان مرجع السعادة الي اللذة
الروحانية والشقاوة الي الالم الروحاني وان كان قد يتخيل ان السعادة والشقاوة
هما استحقاق اللذة والالم وكذا عطف الثواب والعقاب علي الجنة والنار لان
مرجع الاولين الي الثانيين في هذا المقام وبه علم ان في كلام المص نوع
الاطناب وذلك عادته في حكاية كلام الحكما فانها اي وانما حكم الحكما بما
ذكر من رد الجنة والنار الي السعادة الروحانية وشقاوتها لان النفس
عندهم لا تفني بل تبقي ابدا علي ما تقدم في مبحثها من دليل عدم فنايها
وهي مجردة فلا تقبل النعيم الحسي والعذاب الحسي لاختصاصهما بتقبل
المماسة وهو الجسم والجسم معدوم والمعدوم لا يعود فتبقي النفس المجرده
ملتذة بعد مفارقتها للجسم بكمالاتها العلميه واخلاقها الرفيعة من
العلم بامور القديم ومحبته والتعزز بقربه معرفة ورضوانا فذلك التلذذ
ثوابها وحياتها المعبر عنها بالبعث بعد الموت او تبقي متالمة بنقصانها
الراجع الي جهلها بالامور العالية المتعلقة بالقديم واتصافها برذايل
الاخلاق وحجبها عن عزتها وكماله فذلك التالم عقابها ونيرانها
وانما لم تتنبه لذلك التالم وذلك التنعم التام الكاين بعد الموت في هذا
العالم حتي يستوي حال الحياة والموت لما ان بها من العوايق والعلايق
العارضة لها بتدبير الجسم وبالانغماس في تدبير اصلاحه والقيام باموره
ما شغلها عن التنبه لذلك التالم وذلك التنعم ولما انفصلت النفس عن
تلك العلايق الزايلة عنها بالمفارقة للجسم وصارت غير مشغولة
بتتبع الجسم في مصالحه وملاذه ادركت ثوابها وعقابها الروحانيين
ثم سعادتها بعد الموت الحاصلة بادراك لذة الكمال لا تنقطع وهو ظاهر
لان السعادة بعد الموت لا شقاوة بعدها كما اقتضاه النقل والعقل ايضا
اذ لا يبعد استحقاق العذاب بالاحسان في وقت الوعد والوعيد فان الاحسان

انما يكون بعد زوال الغضب وزواله بالعقوبة على قدره واما شقاوتها فقد تكون
منقطعة بسعادة طارية وقد تكون سرمدية واليه اشار بقوله وليست
شقاوتهما الحاصلة بالالام وشهود النقصان سرمدية البتة اي على القطع
بل قد تنقطع بعد استيفائهما ما يحق لهما من تلك الشقاوة وذلك ان النفس
بعد الموت يتوجه اليهما العقاب الروحاني على قدر جرمهما وجهلهما وقد
يكون جرمهما لا تستحق به التابيد فتبدا بما يحق لها اولا ثم لا يزال عذابها
ينتقص شيا فشيا فتتدرج من دركات الشقاوة بعد ان كانت في اسفل
ما يحق لها من تلك الدركات فتذهب صاعدة الى ان تصل الى درجات
السعادة فتنقطع عنها الشقاوة وذلك ان دركات العذاب متفاوتة فكلما
اذنبت النفس بما يحق على ذنب جهلي او عملي انقطع ما يناسب ذلك الذنب
فتنتقل الى مرتبة اعلى من تلك حتى تستوفي ما يحق لذنوبها وتطهر من
موجبات النكال ادركت السعادة وهذا شان المذنبين فان السلطان
ربما يسجن اناسا ذاله ذنوب اولا مع ارباب ذنب عظيم لتساوا انه لهم في
عظم الذنب فاذا ادى بذلك حقه نقله الى مرتبة ارباب ذنب اخر
فاذا تطهر من الكل خرج من السجن وربما يبدا بعقوبة الادنى فينتهي
العذاب بعقوبة الاعلى كما يقول التناسخية في تنقل النفس في الاجساد
الخبيثة فينتهي العذاب غير المخلد بالاقبح وربما ينتقل من اول وهلة
الى السعادة اذا لم يستحق عقوبات بمراتب وقد تستحق بجرمها التابيد
وانما تستحق التابيد وتكون لها الشقاوة السرمدية بجريمة واحدة
هي الجهل المركب الراسخ في جانب الالوهية وانما كان الجهل المركب كذلك
لانه هو الشرارة اي الخصلة الذميمة العظمى المضادة للملكة الفاضلة
العظمى اعني العلم بالله والايمان به الموجب لكل محبة وكل خصلة رفيعة
وما يضادهما لا خطيهما لا يغتفر ولا يجبر امره بعد الموت لانه ناف لكل خير
فيستحق صاحبه العذاب المخلد ولما كان في هذا الكلام اجمال بالنسبة الى
موجبات الثواب والعقاب اشار الى بيان تفصيل في تلك الموجبات
باعتبار الثواب والعقاب كما اسلفنا في اثناء التقرير الى ذلك فقال
وتفصيل ذلك اي وبيان موجبات الشقاوة والسعادة على وجه

التفصيل

التفصيل ان يقال ان كمال النفس باكتساب العلم الالهي وسلوك الادب
مع الاله في العمل والاخلاق فاذا حصل ذلك للنفس كانت نهاية في السعادة
بعد الموت وكانت اجدر ان لا ينالها الا المسرات واللذائذ والمدارك الروحانية
والفوائد الرضوانية والراحة المعنوية واما نقص فانها هذا الكمال فقد علم
ان فوات كمال تلك النفس يكون لا محالة لاحد امرين اما الامر عدمي كنقصان
الغريزة بان تكون تلك النفس لا كمال لادراكها فليس لها غريزة علمية تدرك
بها العلوم العلوية ويتبع ذلك نقصان عملها عن ادراك الاخلاق الرفيعة
مثل العفو والسخاء والكرم والصبر والتادب في تعظيم الاله بدوام ذكره
فنقصان الغريزة يتضمن نفي الكمال في الادراك ونفي الكمال في الاخلاق
والعمل ونظير هذه النفس عندنا نفس الابله الذي لا يكلف بالتكاليف
الشرعية او لامر وجودي راسخ في النفس او غير راسخ فيها فهذه
ثلاثة اقسام كلها مفوتة للكمال النفسي الاول الامر العدمي والثاني
الامر الوجودي الراسخ والثالث الامر الوجودي الغير الراسخ وكل قسم
من هذه الثلاثة ينقسم الى قسمين بحسب تعلقه بالقوة النظرية
او تعلقه بالقوة العلمية بمعنى ان العدمي اما ان يتعلق بالقوة النظرية
بان يكون نفي علم لنقصان القوة النظرية لتلك النفس او يتعلق بالقوة
العملية بان يكون نفي عمل ناشي عن عدم العلم بسبب نقصان تلك
القوة النظرية وقد اشرنا الى قسمي هذا القسم في تقريره اولا والوجودي
الراسخ اما راجع للقوة النظرية كالجهل المركب الراسخ لشبهة قوية
عند الجاهل او للقوة العملية كالغرائز من حب العمل بالشر وكراهية
العمل بالخير وحاصله الاعمال بالعصيان من حيث صدورها عن
الغريزة المتعلق من صدرت عنه وتطبعه بطباع الشياطين مع ضميمة
الجهل بقبح ما عمل والوجودي غير الراسخ كذلك ايضا اي اما راجع للقوة
النظرية كالجهل المركب العارض للعامة بشبهة ضعيفة قريبة الزوال
وكاعتقاد المقلد من العوام واما راجع للقوة العملية كالفسق العارض
لشهوة غير راسخة فهذه ستة اقسام كلها نفي كمال واما القسم
الذي يبقى للانسان بحسب نقصان الغريزة وتقدم ان فيه قسمين

باعتبار النظرية والعملية فلا عذاب عليه اذ لا اختيار لصاحبه في ترك الكمال
كما نقول نحن في الابله الذي لا تكليف عليه وقد تقدمت الاشارة لهذا واما
القسم الذي يتقرر للنفس بسبب وجود حالة مضادة للكمال راسخة في
النفس ثابتة لها بالنسبة للقوة النظرية كالجهل المركب الراسخ فلا يجبر
بوجود معرفة تنافيه بعد الموت بل عذابه دايم لارتكابه الجهل بما
يجب اختيارا بمنزلة الكافر المعاند عندنا وقد تقدمت الاشارة لهذا
ايضا فهذه ثلاثة اقسام علم حكمها القسمان في العدمي وقسم وجودي
والثلاثة الباقية من الاقسام الستة وهي كما تقدم الراسخ العملي
كعمل المغلوب لشهوة راسخة ولخلق مستحكم مع العلم بقبح ما فعل وغير
الراسخ العملي كعمل الذي عرضت له شهوة وغير غير الراسخ لا يلزم دوام
عذابهما بل تزول بعد الموت بمعنى ان دنيا سبب حالها اعني يزول
عذابهما اما الراسخ منهما فعذابه يرجع الى النكد والهم على مفارقة ما الف
من تلك الاخلاق واهمالها بمنزلة من فارق حبيبا لا مطمع له بلقايه
فاذا طال الامد تناسى ذلك المالوف وزال رسوخه فيزول عذابه
ويختلف حاله باعتبار كثرة الالفة وشدة المحبة والشوق لما كانت
تلك النفس تعده كمالا فيعظم عذابه كيفا اي قوة وكما اي زمانا هذا
اذا توهمت ان ما هي عليه كمال فارقته وان ادركت انه نفي كمال بقيت
في عذاب الشوق للكمال الذي فاتها في الدنيا فاذا مضى ما يحق لها من
العذاب بذلك ادركت كمالها وزال العذاب عنها واما غير الراسخ نظريا
او عمليا من هذه الثلاثة فلا شك ان الاشتياق اليهما والنكد على فواتهما
او فوات نقيضهما على التقديرين الذين ذكرناهما اقل من الراسخ فيزول
عذابهما بما يناسبهما من الطول الموجب التسلي والنسيان وادراك
المطلوب ويختلف حالهما ايضا باعتبار الفهما وادراكهما الكمال قوة وضعفا
كما وكيفا اي زمانا وشدة وبكل تقدير فهذه الثلاثة قد تبين انها
تزول بعد عذاب مختلف وزوالها بزوال التشوق للمالوف او بادراك
المطلوب او بطء زمان عدم ادراك المطلوب عقوبة على التبع وقد بينا
ان عذابها مختلف في الكم اي في الزمان والكيف اي الحال الذي هو الشدة

ومعلوم

ومعلوم ان ذلك الاختلاف يكون بحسب اختلاف الهيات اي الاخلاق واعمالها
المالوفة اذ باختلاف تلك الهيات المضاده للاخلاق الجميلة واعمالها يختلف
العذاب فهي شدة الرداة اعني شدة لزومها وقبحها مع شدة ميلان النفس
لها في الدنيا يعظم الشوق للمالوف فيشتد العذاب بذلك الشوق وعمومه وفي
ضعفها اعني ضعف لزومها وميلان النفس لها يضعف الشوق للمالوف
في الدنيا ويسهل ادراك عكسه الذي هو كمال فيضعف العذاب وهذا
راجع للاختلاف في الكيف وفي سرعة اختلاف الزوال وبطئه يقل زمان
العذاب او يطول بمعنى ان باختلاف الزوال في السرعة والبطء تحصل
قلة العذاب وطوله وهذا راجع الى الاختلاف في الكم ولا يخفى ما في هذا
الكلام من التساهل ومن ابهام لفظ اختلاف لان المعنى كما قررنا ان
اختلاف الزوال في السرعة والبطء هو الموجب لطول زمان العذاب
وقلته ولا معنى لقولنا يختلف زمان العذاب بسرعة اختلاف الزوال
وبطئه وهو ظاهر والحاصل من هذا ان نفي الكمال بالجهل الناشي
عن غريزة قلة الادراك طبعا لا عقاب عليه وكذا عدم العمل بالاخلاق
الجيدة الناشي من الجهل المذكور اذ لا اختيار للانسان في ذلك
كما نقول نحن في الابله لعدم تكليفه والجهل المركب الراسخ الناشي
عن استدلال فاسد يخلد صاحبه في العذاب كما نقول نحن في الكافر
المعاند لانه بعد الموت تبين له مفارقة ما كان عليه ولا يستدرك ما فاته
فيبقى في الغم والشوق لما لا يناله ابدا او ابطال اذا تبين له بعد الموت
الخطا فقد ادرك الحق فيبتهج نفسه بالحق فلا يكون معذبا لانا نقول
يحال بينه وبين ادراك الحق فيبقى في الحجاب ابدا مشتوقا لما الفه في
الدنيا او لعكسه مشتاقا له مع علمه انه لا يناله ابدا فيمنع الابتهاج
والسرور ويمنع ادراك الحقايق ويحجب عن حقيقة الاوصاف الالهية
وذلك الحجاب عذاب عظيم عقوبة له على ما كان عليه في الدنيا من التفريط
واما نفي الكمال الحاصل برسوخ اخلاق فاسدة توجب العمل السوء في
الدنيا او بغير رسوخ كذلك او بجهل واعتقاد غير راسخ فلا يوجب دوام
العذاب كما نقول نحن في المومن الفاسق وقد قررنا ان العذاب يرجع

الي مفارقة مالف اولفوات نيل كماله ويشتاق له فيطول الزمان يزول عنه
ذلك العذاب في الاقسام الثلاثة الاخيرة ويختلف الطول باعتبار قوة
الرسوخ وضعفه واطالة زمان الانتظار وعدمه وانما حصرنا عذاب النفس
في الاشتياق الي المالوف في حق من توهم ان ماعليه كمال وفي الاشتياق
لنيل كمال فات في حق من علم ان ماهو عليه فاسد لاكمال وماينبع ذلك
الشوق من غموم واحزان ومذلة لان ذلك مرادهم اذ هو المشهور في عذاب
النفوس ثم اشار الي قسم اخر في النفوس بقوله وان كانت النفس خالية عن
الكمال وعن التشوق اليه وخالية عما يضاد الكمال من الاعتقاد
الفاسد والاعمال السيئة كاهل الفترة عندنا فان نفوسهم سالمة من
الفساد وسالمة من طلب الكمال والتشوق له لعدم تنبههم وانه لازم
فهي اي النفس الخالية المذكورة في سعة من رحمة الله تعالي اي في
سعادة تليق بحالها في لاتبلغ في الملاذ واللطايف الروحانية ماتدركه
كوامل النفوس ولا يصلها العقاب لغفلتها وعدم ارتكاب فساد اعتقادا
او عمل وقد بسطنا تقرير مذهب الحكما وتنزلنا لما يفهم به مرادهم
لاجمال المتن في تقريره وينبغي ان يعلم ان ماقرروا في امر النفوس
لا يجري علي مذهبهم في ان الصانع لا يوثر تعالي عن قولهم علوا كبيرا
لان النفوس تساوت حقيقتها كما هو مذهبهم فاختصاص بعضها
بهذه السعادة مثلا وسببها وبعضها بهذه الشقاوة وسببها
يحتاج الي مخصص ولا مخصص عندهم فيكون ترجيحا بلا مرجح وهو
محال اجماعا وان اختلفت في قبول الشقاوة والسعادة لذاتها كان
ذلك فاسدا من وجهين احدهما ما شوهد من تبدل حال النفس
الواحدة من شقاوة الي سعادة والعكس فلا يعني لكون احد الامرين
ذاتيا لها والاخر ان الامر الذاتي طبيعي لا يستحق صاحبه ثوابا ولا
عقابا علي وجوده فافهم وهذا الذي قرر في شان النفوس من انها تكون
بعد الموت مجردة لم تتصل بجسم بعد مفارقة جسمها ملتذة او متالمة
بعلومها واحوالها من الافراح والمحبات المترتبة علي تلك العلوم هو
مذهب جمهور الفلاسفة وهو ينفي المعاد الجسماني وقد علم انه باطل

ولا

ولا يخفي ان هولاء حكموا بجواز تعطيلها عن التصرف الجسماني والادراكات بالات الجسم
من العين والاذن ونحوها بل حكموا بوقوع ذلك التفصيل ولم يجوز بعضهم
كونها معطلة عن التصرف الجسماني وعن الادراك بالات الجسم لان ادراكها عند
هذا البعض لا يكون الا بالالات الجسمانية وشانها الادراك والتصرف والشي
لا يتعطل عن ما هو شانه فلما توقف تصرفها علي الات الجسم لم يجز تعطيلها
فلذلك زعم هذا البعض انها بعد مفارقة جسمها بالموت لابد ان تتعلق
بجسم اخر اما ان تتعلق بذلك الجسم علي ان تكون له نفس تدبره
لخلوه عن نفسه اما لانتقال نفسه الي جسم غيره واما لانه خلق بلا نفس
اصلا اذ لا مانع من كون الاجساد اكثر من النفوس بل يجب ذلك لئلا
يلزم تعارض النفوس في التدبير اذا كانت النفوس اكثر ومن التعطيل
ان كانت مساوية واذا كانت النفوس المنتقلة نفسا لذلك الجسم
المنتقل اليه تصرفت فيه كالجسم الاول وادركت بالته صورا مجددة
مبدا ادراكها الات ذلك الجسم مع غفلة النفس ولا يلزم حينئذ ان يكون
مدرك النفس هو مدركها قبل الموت فقط بل يجوز ان يكون غيره وهذا هو
التناسخ وتحقيق الرحمة والعذاب معه بتنعم الجسم المنتقل اليه فتحس
مداركها به فتبتهج فتنفتح مدارك النفس به وتضيق فتحزن النفس
او يحسن الجسم المنتقل اليه فتحسن مداركها فتبتهج النفس بذلك اما
مع دوام العذاب او مع انقطاعه بعد استيفا ما يحق للنفس منه او
تتعلق بذلك الجسم لا علي ان تكون نفسا له كما كانت في الجسم الاول بل تستعمله
استعمال التخيل لصورها المالوفة قبله لها في الجسم الاول صح
ويلزم ايضا ان لا تخوض في عين صورتها الاول ولا امتناع في ذلك
لامكان التخيل للنفس فيكون ما تخوض فيه خياليا لا حقيقيا متخيل
انما ندرك بهذا الجسم الصور التي كانت عندها قبل الموت وتلتذ
بذلك التخيل لتوهمها به انها ما زالت في الدنيا مع مالوفها وملاذها
فتكون ملاذها الاخروية بشهود تلك الصور المتخيلة وهذا التقدير
لا يكون للنفس المعذبة لان تخيل المالوف وتوهم انه ما زال باقيا يمنع
الشوق له ولغيره فينتفي العذاب النفسي كما انتفي في الحياة الاولي
اللهم الا ان لا تطابق كما يكون ذلك في بعض احوال الحياة الاولي وهذا

التقدير بمنزلة حال النايم لانه يلتذ بالتخيل وربما يتالم ان لم يطابقه ما تخيل
وقال القايلون بهذا الانتقال الذي هو التناسخ لا يكون ذلك الجسم المنتقل
اليه بعد الموت مزاجيا وهو المركب من العناصر الاربعة وتقدم معنى المزاج
فيه انه لو كان مزاجيا لزم لان يقتضي المزاج فيه فيضان نفس اخرى
عليه لما تقرر ان المزاج يقتضي باستعداده افاضة نفس عليه من واهب
النفوس فيلزم تعلق نفسين بجسد واحد وهو محال لما يودي ذلك اليه
من التعارض في التدبير بل يكون ذلك المنتقل اليه جرما سماويا
لا مزاجيا بان يكون لقطعة من السما بحيث يشبه السما في انه لم يتركب من
العناصر الاربعة او جرما هوايا بان يخلق من الهوا وحده او نحو ذلك
كان يخلق من الادخنة الصاعدة اذ ليست الا هوا مع يسير من الما او الارض
ثم ان الحكما وان لم يثبتوا المعاد الجسماني جزما لكنهم لم يحيلوه ولذلك صرح
بعضهم بانه لا ينافي القواعد الحكمية فلا يبعد حمل ما ورد من الشرع عليه
على ظاهره واليه اشار بقوله ولم يستبعد بعضهم المعاد الجسماني بل حكم
بان ما ورد في الشرع الاعظم ما ظاهره ثبوت المعاد الجسماني اذا حمل على
ظاهره صح لان للتبشير بثبوت المعاد الجسماني والانذار بعقابه
نفعا ظاهرا في امر النظام بمعنى ان التبشير بالجنة الحسية والانذار بالنار
الحسية ينفع عامة المخلوقين في معاشهم وصلاح نظامهم من حيث ان
ذلك يوجب لهم الاستقامة على العدل والشكر والتقوى فينتظم معاشهم
ويحسن حالهم في دنياهم بترك الظلم والعصيان واذا ناسب حمل التبشير
والانذار على ظاهرهما من كونهما حسيين امر الحكمة فالايفا بذلك بان يعاد
الناس روحا وجسما فيوفى بثواب المطيع حسيا وعقاب العاصي حسيا
يناسب الحكمة فلا يستحيل في قواعد الحكمة اذ ذلك الايفا ازديادا للنفع
الاخروي على النفع الدنيوي الذي هو حسن الانتظام ولكن كونه زيادة
نفع انما هو بالقياس الى الاكثرين وهم المثابون وان كان ضررا بالقياس
للمعذب فهو خير من الكثير الذي يلزمه الشر القليل فلا يترك ذلك الخير
الكثير للشر القليل فتقرر بهذا ان المعاد الجسماني غير بعيد عند بعض
الحكما وانما قلنا ان اهل النفع اكثر لان شان العاقل المبادرة الى الاتباع

فلا

فلا يعدل الى الشر الا القليل وعلى حسب عدد الغلبة يجري الامور فان غلب الشر
في جيل او قوم لم يجر في مقتضى القواعد البحث التاسع الثواب الاخروي
عند نا معشر اهل السنة فضل من الله تعالى يتفضل به على اهل طاعته كما تفضل
عليهم بنفس الطاعة لانه خالق كل شي والعقاب الاخروي عدل محض عدل به
في اهل عصيانه كما عدل فيهم بقضا نفس العصيان لانه القاضي لكل شي
ولا يجبان على الله تعالى الاوجوبا شرعيا تفضليا او عدليا بمعنى انه تعالى
وعد بالثواب على الطاعة واوعد بالعقاب على المعصية فلا يخلف الوعد
بان يخزه لا محالة لان ذلك مقتضى كمال الصدق وغاية الكرم فالوفا
بالوعد وان كان لا يجب عقلا لكنه وصف كمال فلا ينسب ضده وهو الخلف
في الوعد منه تعالى ولا يجوز ذلك شرعا ولا طبعا فهو يجب لعارض شرعا لا لذاته
عقلا بخلاف الوعيد فله تعالى تنجيزه وله العفو والصفح عن المعاصي
بترك التنجيز لان تنجيزه لا يجب كما لا على الاطلاق فيصح الاخلاف فيه كما ورد
من وعده الله ثوابا على عمل فهو منجزه ومن اوعده الله على عمل عقابا
فهو بالخيار بمعنى انه في الشرع مما يصح فيه العفو بترك تنجيزه وعبر
عن ذلك بالاختيار وان كان الوفا بالوعد بالاختيار ايضا وسياتي
ان الاخلاف في ذلك لا يستلزم منقصة الكذب ولا يستحقهما اي الثواب
والعقاب العبد الا ان يكون الاستحقاق بمعنى ان العبد يعمل اعمالا
او يترك تروكا يوجبان شرعا لزوم ترتبهما على تلك الافعال والتروك
حسب وعد الشارع وايعاده بل هما لا على ان يكون بمعنى ان افعال
العبد وتروكه يوجبان الثواب والعقاب ويستلزمانه عقلا بحيث
ان لم يترتب لزم القبح العقلي اي نقصان الالوهية عن ما يجب لها من
الكمال مثل نقصان الغنى والقدرة والارادة والعلم فان هذا لا يصح
لاستغنائه تعالى عن جميع الافعال فلا يثبت الاستحقاق بهذا المعنى
للعبد وانما يثبت بمعنى الترتب الشرعي والعادي وبمعنى ملايمة
اضافتهما اي الثواب والعقاب اليهما اي الى الافعال والتروك في مجاري
اي بحسب ما يجري في مناسبة العقول عادة مطابقة للشرع والحاصل
ان الاستحقاق الذي هو بمعنى ان العبد ان لم يترتب الثواب والعقاب

علي افعاله لزم النقص في كمال الالوهية اذ لا يصح ثبوته للعبد والاستحقاق
الذي هو ان يترتب الثواب او العقاب علي افعال الخير والشر من جهة
الشرع ومن جهة المناسبة العقلية بمعنى انه هو بحيث اذا عرض ذلك
الترتب علي العقول تلقته بالقبول ثابت في حق العبد ولذلك جرت
العادة بالتحريض علي افعال الخير بوعد الثواب شرعا وطبعا والتنفير
عن افعال الشر بالتخويف بالعقاب ولا يوجد عقل ينفر عن ذلك
ولا شرع لم يجي به وتلقي العقول لذلك بالقبول لا يوجب كون
الترتب ان انتفي يجب القبح والنقص في الالوهية لان معني ذلك
ان الترتب المذكور ان حصل كان مناسبا له استحسنه وتريده العقلا
ويكون حسنا ونفعا للعباد من غير ان تحكم العقول بان انتفاءه محال
عقلا لاستلزامه نقص كمال واجب لان الرب تعالى له ان لا يراعي منفعة
للعباد اصلا اذ لا يحسن او يقبح فعل في حق قدرته بحيث يلزم نقص في
تركه وهذا ظاهر ووافقنا علي ذلك البصريون من المعتزلة فلم يثبتوا
الاستحقاق الا علي الوجه المذكور اعني ان يكون بحيث لا يوجب الثواب
والعقاب علي الله تعالى وجوبا عقليا بل وجوبا شرعيا متفضلا مناسبا
لما يحسن بالعباد في احكام العقلا و وافقنا علي ذلك ايضا كثير من المعتزلة
البغدادية لنا علي مذهبنا وهو ان الله تعالى لا يجب عليه ثواب ولا عقاب
وجوبا عقليا بحيث يستحيل تخلفهما وجوه ثلاثة الاول وهو المعتمد ما مر
من انه تعالى لا يجب عليه شي من الافعال اياكان ثوابا كان او عقابا
او غيرهما لان الدليل القاطع قايم علي انه تعالى فاعل بالاختيار لا بالتعليل
والايجاب فالفعل اذ لم يكن له ارتباط بفعل اخر فله تعالى تركه باعتبار
نفسه وله فعله ولو تعين الترك او الفعل انتفي الاختيار الواجب
وان كان له ارتباط بفعل اخر لا نفكاكا والتلازم بينهما كما تقرر ذلك
بين الجوهر ومطلق العرض فله تركه بترك ملزومه وله فعله بفعل
ملزومه والافعال مع الثواب او العقاب مستقلان لا تستلزم حقيقة
احدهما حقيقة الاخر والاقتران في الزمان وهو باطل مشاهدة فله
تعالى فعلهما مرتبا احدهما علي الاخر وله تركهما معا وله فعل الاول

وهو

وهو الجهل دون الثاني وهو الثواب وله فعل الثاني دون الاول فاين يتصور الوجوب
والربط بينهما مع تباعد زمانيهما اللهم الا ان يكون معنى وجوب الترتب اخباره
بتعلق علمه وارادته في الازل بانه يخلق للطايع الثواب ويخلق للعاصي العقاب
وحينئذ يعود الوجوب شرعيا بالاختيار ولا وجوب عقليا مع الاختيار بالمعنى
الذي يقوله المعتزلي وهو ظاهر الثاني وهو جار علي التنزل لكون الاعمال
يستحق بها العوض ان الطاعات انما يكلف بها للقيام بحق شكر النعم المترادفة
في كل لحظة علي العبد فاذا كانت الطاعات اولا للشكر فلا يكون العوض الا
لما فضل من الاعمال علي ما يكون للشكر وطاعات العبد وان كثرت لا تفي
بشكر بعض النعم فضلا عن الوفا بشكر الكل وذلك لانا لو جعلنا الطاعات
علي اعداد النعم في كل يوم امكن عد الطاعات اليومية لانها حركات وسكنات
ونيات علي حسبها ولا يمكن عد جنس واحد من النعم وهو عافية كل جزء
من اجزاء البدن في كل لحظة فضلا عن جنس الانفاس والامداد بالمعاني
لاسيما وكل طاعة كانت في مقابلة نعمة فقبلها نعمة التوفيق فاذا
قوبلت نعمة التوفيق بطاعة اخري معها توفيق اخر فلا بد ان تتفضل
النعم علي الطاعات واذا كانت الطاعات لا تفي بحق شكر النعم فلا يفضل
من الطاعات علي ما يكون للشكر طاعات يستحق العبد عوضا عليها
فعلي تقدير التنزل لكون الطاعات يستحق بها الثواب الذي هو العوض
عقلا لا يتصور ذلك في افعال العبد لان كونها لشكر النعم يستغرقها فلا
يبقى ما يستحق بها الثواب واذا لم يكن الثواب فالعقاب كذلك اذ لا قايل
بالفرق فان قيل كون افعال العبد لا تستحق عوضا لاستغراق تكليف
الشرع اياها مبني علي ان العبد مكلف بشكر الاحسان بالطاعات وذلك
لا يصح اذ تكليف الشكر اي ايجابه علي الاحسان يستقبح عقلا فان الكريم
اذا احسن الي احد وعرضه تكليفه بخدمته علي الاحسان كان ذلك
عند العقل معاملة منافية للكرم ومنقصة في جانب اهل النعم
من العباد فضلا عن خالق الامم واذا لم يصح تكليف الشكر بالطاعات
علي الاحسان انصرف الي العوض والا كان تكليفا بلا فايدة وهو سفه
محال في حق الحكيم و ايضا لو سلمنا ان ايجاب الشكر علي الاحسان

يجب

صحيح لم يلزم انتفا محل معه يكون للعوض الاخروي يلزم ذلك لو كانت الاعمال
كلها تلزم للشكر سوا كانت بمشقة او بدونها وليس كذلك اذ الشكر بلا مشقة
صحيح كما في شكر اهل الجنة فانه في مقابلة نعمها ولا مشقة فيه فيتعين كون
افعال الشكر كلها بلا مشقة لقبح التكليف بالمشاق على الاحسان والاعاد
الاحسان مضرة ولذلك لم تكن المشقة في شكر اهل الجنة واذا انحصرت
افعال الشكر في غير المشقة فلابد لافعال المشاق الموجودة في
الاعمال الدينوية كالصيام والصبر من عوض اخروي واجب لئلا
يكون التكليف بالمشاق بلا فايدة فيكون عبثا لا يليق بالحكيم
والحاصل ان هذا الوجه الثاني يدفع بوجهين احدهما منع التكليف
بشكر الاحسان بالطاعات وسنده استقباح العقلا لكون الاحسان
يوجد لاجل التكليف بشكره بالخدمة عليه وهذا الاستدلال مبني
على ان ايجاب الشكر على الاحسان لا يبقى معه محل للعوض والجواب
عنهما اشار اليه بقوله قلنا الوجهان معا مبنيان على ثبوت اصل
التحسين والتقبيح العقليين وعلى لزوم العوض على من الاعمال
اما الاول فقوله يستقبح العقلا التكليف على الاحسان والتكليف
لا يكون بلا فايدة فيكون للعوض فيجب ظاهر انه انما يتم ان سلم
ان ما يستقبحه العقلا في افعال العباد محال ومنه عدم العوض
على الفعل ونحن لا نسلم اصل التحسين والتقبيح المبني عليهما لزوم
العوض وقد تقدم وجه ابطاله واما الثاني فظاهر ايضا ان ايجاب
الشكر على الافعال التي لا مشقة فيها انما يتم ان كان التكليف بالمشاق
على الاحسان قبيحا وكان تخلف العوض عن المشاق قبيحا ونحن لا نسلم
ذلك ايضا لما تقدم من ابطاله غير مامرة وبعد تسليم قاعدة الحسن
والقبح العقليين وتسليم لزوم العوض بناء عليهما فلا نسلم وجود ذلك
في ايجاب الشكر اذ المستقبح عادة هو الاحسان لاستجلاب الشكر
من المحسن اليه ولايجاب شكره لذلك الاحسان لا ايجاب الشكر على الاحسان فان
العقلا لا يستقبحونه عقلا عرفا فانه انما يستقبح من الكريم ان يقول انما
احسنت اليك لتشكرني ولولا استجلاب شكري بذلك وايجابه عليك

ما فعلته وانما استقبح ذلك لان الاحسان عاد معاوضة حينئذ ولا يستقبح منه
ان يحسن او يعد به الى احد ثم بعد الاحسان او الوعد به اوجب عليه شكر
ذلك الاحسان لانه قد يكون لتعليم مكارم الاخلاق اذ الشكر على الاحسان
شكر حسن وقد يكون لنيل غرض اخر لا لمجرد ذلك الاحسان فعلى تقدير
مراعاة الحسن والقبح العقليين لا يلزم وجود القبح في التكليف بالشكر
على الاحسان لانه قد يكون لغرض اخر او لتعليم مكارم الاخلاق هذا
جواب الوجه الاول واما الثاني فجوابه انا لا نسلم ان التكليف بالمشقة
يقبح في الاحسان قولكم لانه يعود ضررا فاسد بيانه ان شكر الاحسان كثيرا
ما يستحسن العقلا ان يكون بخدمة شاقة لعظم امر الاحسان فلا يجازى
الا بما فيه مشقة واذا صح ايجاب الشكر بخدمة شاقة بل قد ورد ايجابه
على النعم لزم استغراق الشكر للعبادات فلا يبقى منها ما يستحق العبد
عليه العوض ولو سلم ان التكليف بما فيه مشقة لا يصح في الشكر لم
يلزم كون التكليف بالمشاق لغرض اصلا حتى يكون ذلك الغرض هو
العوض الاخروي لان التكليف من جملة الامور الاختيارية ولا يرتبط
الاختيار بالاغراض ولو سلم لزوم الغرض في تكليف المشاق لم يلزم
كونه هو الغرض الاخروي لصحة ان يكون دنيويا ولو سلم لزوم كون
ذلك الغرض هو العوض فقط فالغرض من افعال الكريم المختار
الذي لا يجب عليه شي يجب ان يحمل على اللزوم الشرعي فيجوز ان
يكون الغرض هو العوض الذي يعطيه لامتثال ذلك التكليف
تفضلا منه على الممتثل اذ المختار لا يجب عليه شي فيكفي بذلك
التفضل غرضا وعوضا والحاصل ان افعال المشقة لا نسلم
انها لا يحصل بها الشكر وصحة وجود الشكر بدون المشقة لا يوجب
اطراده كيف وكثير من اعمال الشكر لا تخلو عن مشقة وعليه فيصح
ايجاب الشكر بالمشاق كما دل عليه الشرع فالشكر يستغرق
العبادة فلا يبقى منها ما يجب له العوض وعلى تسليم ذلك فالكريم
المختار لا يلزم الغرض في تكليفه اصلا وعلى تقدير وجود الغرض
في حقه فيكون تفضليا ثم لا يلزم ان يكون الغرض هو العوض الاخروي

لعهده ان يكون دنيويا من اعزاز وتكريم زايد ونظم معاش مثلا وعلي
تقدير كون الغرض اخرويا فلا يجب علي الكريم المختار بل يكفي كونه
تفضليا وقد اختصر المص هذا الاحتجاج الكلام واجمل فيه غاية ولذلك
بسطناه ومع ذلك فكمال هذا الرد الاخير انما يتم بالنظر الي ان الفاعل
مختار لا يجب عليه شي بالحسن والقبح وهو الاستدلال الاول الثاني
لاصل التحسين والتقبيح وهذا مبني علي تسليمه كما لا يخفي فافهم
الثالث ان يقال لو وجبا اي الثواب والعقاب عقلا استحقاقا اي
لاستحقاقه بالفضل لا تفضلا وعدلا لما سقط اي الثواب عن من واظب
طول عمره علي الطاعة ثم كفر ومات او العقاب عن من واظب علي
المعصية والكفر ثم امن في اخر عمره ومات يعني ان الثواب لو كان
بالاستحقاق العقلي لا يثبت من داوم طول عمره علي الطاعة ثم ارتد
والعياذ بالله تعالي لكن اثابة المرتد بالجنة باطل اتفاقا فما ادي اليه
وهو كون الثواب بالاستحقاق العقلي والاستحسان غير الشرعي
باطل وهو اللزوم ان المواظب علي الطاعة ولم يعبد وسند الازلة
واحدة يستحسن العقل ان يراعي له مشاقه الطويلة ولا يبطل
له بزلة الارتداد مرة اذ يقبل ابطال الخدمة الكثيرة واخلاوها
عن الثواب بزلة زمانا بالنسبة لما قبلها اقل القليل الا تري
ان من الخلق اذا نصح انسان في خدمته وداوم علي طاعته ومحبته
ازمانا طويلة لا ونالته مشاق عظام فيما يرضي مخدومه ثم صدرت
منه زلة واحدة فابطل المخدوم جميع ما مضي من خدمته بتلك
الذلة الواحدة عد ذلك من الكريم المعهود بالاحسان مستقبحا
فعلي هذا يستحق بالاستحسان العقلي ان يثاب المرتد بالجنة
وليس كذلك وكذا لو كان العقاب بالاستحقاق الثابت بالاستحسان
العقلي لعوقب بالخلود من واظب علي الكفر والمعاصي ثم امن
اخر عمره ومات لحينه وليس كذلك اتفاقا ووجه اللزوم كما قبله
ان العقل استقبح ان يخلد بمجرد الايمان لحظة من عاش طول عمره
في الكفر ومعادات دين الله تعالي في الجنة مع من طال عمره في

الطاعة

الطاعات الي ان مات عليها فان قيل انما لم يخلد الاول في الجنة لفوات الشرط وهو
الموت علي الايمان وخلد الثاني في الجنة لفوات شرط الخلود في النار وهو
الموت علي الكفر انا قلنا الاستحسان العقلي يابي تلك الشرطية لان ابطال
طاعات بلحظة من الذلة مستقبح كما ان ابطال الكفر والمعاصي الكثيرة بلحظة
من ايمان مستقبح فلا يعد الموت علي احدهما شرطا في الاستقباح لان العقل
حاكم به في مجري ما يتعاطي ملغيا لذلك الشرط وايضا لو كان الموت علي
الطاعة شرطا في الاستحقاق علي تلك الطاعات المتقدمة او كان الموت
علي المعصية شرطا في الاستحقاق للعقاب علي تلك المعاصي والكفر
المتقدم فلا يخلو اما ان يقول الخصم ان كون الموت علي الطاعة او المعصية
شرطا في اعتبار ما مضي من الطاعات او المعاصي امر شرعي جعلي
فيرجع الي مذهب غيره او يقول انه امر عقلي كساير الشروط العقلية
فلم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم اجتماع العلة والشرط حينئذ والعلة
العقلية يجب اجتماعها مع العلة شرطها العقلي وذلك ان علة الاستحقا
هي الطاعات والايمان في الثواب والمعاصي والكفر في العقاب والموت
بعد كل منهما فلا يجامع احدهما فلو كان الموت علي احدهما شرطا في
كون كل منهما علة لزم ان لا تكون العلة علة للاستحقاق لان العلة
تقارن معلولها ولا ثبوت لها الا بشرطها وشرطها متاخر فقد
انتفت قبل كونها علة فلزم انتفا معلولها وهو الاستحقاق لانتفا
علته قبل ان تكون علة لتاخر شرطها ولا يصح ان تكون علة
لتاخر شرطها ولا يصح ان تكون علة بعد عدمها لان العلة للموجود
لا تكون الا موجودة ثم اشار الي شبه المخالف فقال احتج المخالف
في الثواب والعقاب وهو القايل بوجوبهما عقلا علي الله تعالي
اعني المعتزلي بوجوه ثلاثة الاول ان يقال الزام المشاق كايجاب
الصلاة والصيام بلا منفعة تقابلها اي تقابل تلك المشاق
وتلك المنفعة هي الثواب ظلم هو خبر قوله الزام يعني انه اذا
لم يترتب الثواب علي الزام المشاق عند امتثال الامر كان الزام
المشاق ظلما فان السيد اذا الزم عبده مشقة وفعلها ولم تترتب

علي فعل تلك المنفعة فايدة للسيد ولا للعبد حكم العقلا بان ذلك الالزام ظلم
من السيد لعبده لانه عذبه بلا فايدة وحكموا ايضا بان ذلك سفه والظلم
والسفه علي الله تعالي محال فتجب المنفعة في تكليف المشاق وهي الثواب
هذا وجه لزوم الثواب لامتثال الفرايض ثم نبه علي وجه لزوم
العقاب علي ترك الفرايض وهو فعل المحرم بقوله و الزام المشاق
بلا مضرة تلزم العبد في تركها تلك المضرة هي العقاب مستلزم لوجوب
النوافل لثبوت المنفعة في فعلها بمعني ان ايجاب الفعل لايكون لمجرد
الثواب والا كان كل ما فيه ثواب واجبا فيلزم وجوب المندوبات
وهو باطل واذا لم يجب الفعل لمجرد الثواب فلا يجب الا لدفع المضرة
فاذا فعل اندفعت واذا ترك ترتبت وتلك المضرة المترتبة علي ترك
الواجب هي العقاب فترتب العقاب علي ترك الواجب وترك الواجب
هو بمعني فعل المحرم فلزم من فعل المحرم العقاب وحاصله ان الواجب
من حيث ان في الزامه منفعة ليلا يكون الالزام ظلما لعدم الفايدة
يقتضي الثواب ويوجبه لان تلك المنفعة هي الثواب ومن حيث
ان الزامه لايكون الا لدفع الضرر بفعله لا لمجرد المنفعة والا
لزم وجوب المندوبات يوجب تركه المضرة وهي العقاب
فاستلزم الزام الواجب وجوب الثواب بفعله ووجوب العقاب
بتركه الذي هو المحرم وذلك هو المدعي ولا يخفاك ان كون الزام
الواجب لايكون الا لدفع المضرة ينفي لزوم الثواب بفعله لان
عدم الثواب حينيذ لايكون ظلما اذ يكفي في نفي الظلم عن ذلك
الالزام كون فعله يدفع المضرة اللهم الا ان يراد بالثواب نفس دفع
المضرة فقط من غير ثواب زايد علي ذلك والخصم انما يحاول اثبات
ثواب زايد علي ذلك كالتنعم في الجنة لامجرد دفع العقاب فدليله
لم يتم في مقصوده والحاصل ان حصر الايجاب في دفع مضرة
الترك والالزام وجوب المندوبات ينفي لزوم ثواب زايد علي
دفع المضرة اذ يكفي في دفع الظلم دفع المضار فلم يتم دليله في
مدعاه علي ان كون الالزام للمنافع دون دفع المضار لايستلزم

وجوب

وجوب المندوبات لصحة ان تكون المنفعة المترتبة علي الالزام اعظم مما
يترتب علي جميع المندوبات ضرورة صحة اختلاف ثواب الافعال لذاتها
او لغيرها اتفاقا في الثواب ثم يتجه ان يقال الالزام يستلزم العقاب اذ
لايتحقق الزام فيما لاعقوبة في تركه فلو قال ويلزم من الزام عقوبة
الترك كان اخصر ولكن يرد عليه ان دفع عقوبة الترك كافية في دفع
ظلم الالزام كما تقدم فليتامل هذا الوجه بانه مبني علي ان الظلم
والسفه يعرض لفعل المخلوق ولغيره وهو باطل لما تقرر غير ما مرة
ان افعال الله تعالي ومنها الزام التكاليف الشرعية لايتصور فيها ظلم
ولا سفه اما الظلم فهو تصرف في ملك الغير بغير اذنه او تصرف المنهي
بما يخالف من يجب عليه امتثال نواهيه والله تعالي انما تصرف في ملكه
ولا ناهي يجب عليه موافقته في نهيه فهو يفعل ما يشا ويحكم ما يريد
تعالي عن ما يقول الظالمون علوا كبيرا واما السفه فهو فعل ما يعود
ضرره علي الفاعل او تضييع الوقت المحتاج للمنفعة التي تكون فيه
بما لاتعود بالانتفاعة فيه واين هذا من فعل المتعالي عن المضار وعن
الحاجة الي منافع الاوقات فسبحان الغني المجيد المتنزه عن الحاجة
في افعاله وافعال العباد فبطل لزوم الظلم والسفه في افعاله فبطل
الدليل و بعد تسليم لزوم الغرض والفايدة في افعاله ليلا يكون
فعله التكليفي عند انتفا الغرض والفايدة ظلما للعبد او سفها من
المكلف فلا نسلم تعين ذلك الغرض وتلك الفايدة في العوض
والثواب الاخروي فيرد هذا الوجه بانه اي الشان يجوز ان يكون
الغرض والفايدة هو الشكر علي النعم المترادفة علي العبد في كل
زمان ومكان لما تقدم من ان ايجاب الشكر علي النعم صحيح بل لازم لما
فيه من حسن القيام بحق المحسن ومن الاتصاف بخلق حسن او يكون
الغرض والفايدة هو السرور بالمدح علي ادا الواجب فان سرور
العبد بمدح سيده له علي ما امتثل وادي الواجب نهاية في اللذة
ومنفعة ظاهرة وغرض يكفي عند العقلا عن كل غرض واذا جاز ان
يكون الغرض ما ذكر فلا يجب العوض الاخروي في التكاليف

الشرعية اي على مذهبكم ايها الخصوم ان الفعل قد يشتمل على صفة ذاتية
تقتضي وجوبه في نفسه ولذاته فيجوز ان يكون ايجاب الفعل لا لفايدة اخروية
بل لابناء على انه اي الفعل الواجب له وجه وجوب في نفسه لمصلحة فيه
ذاتية دنيوية او كالذاتية لللزومها له فلا يجب لعوض اخروي بل يجب للوجه
الذي فيه ذاتي او كالذاتي وهو دنيوي كما تقولون في العدل الواجب والظلم
المحرم لمصلحة العباد في الدنيا ولا يخال الوجه الموجب للفعل لا يتوقف على
كون الفعل فيه مشقة كرد الوديعة وترك الظلم فانهما يجبان لوجه دنيوي
فيهما وهو دفع مضرة العباد بهما ولا مشقة فيهما فالتكليف بالشي لوجه
وجوب فيه يكون بلا مشقة فلو كان التكليف لذلك لوجب اذ لا يكون
علينا مشقة في التكاليف بان يزيد الله تعالى في قوانا بحيث لا نحس بمشقة
اصلا والامر في التكليف بخلاف ذلك لانا نقول كما لم يستلزم وجه الوجوب
الذاتي او كالذاتي كون الفعل مشقة لا يقتضي عدمها فيصح ان يكون الفعل
الذي كلف به لاجل ذلك الوجه بصفة المشقة فان رد الوديعة قد يكون
بمشقة عظيمة كما لو نقلت الى مكان بعيد او يكون الايجاب في الاصل انما
يكون بلا مشقة ان كان لذلك الوجه ولكن جعل الفعل بالنسبة الى المكلف
شاقا لغرض اخر غير عوض اخروي فلا يلزم وجوب العوض الاخروي كالصوم
جعل شاقا على المكلف في الغالب ليكون شاغلا له عن القبايح والمفاسد
ومضرات العباد فاذا مرض فيه وجه به وجب كعدم الانهماك في اللذايذ الدنية
المنسية لشكر الخالق ومراقبته صح كونه مع ذلك شاقا لتلك الاغراض وذلك
ظاهر الثاني ان يقال عدم وجوبهما اي عدم وجوب الثواب والعقاب
مرتبين على الاعمال يفضي الى التواني في الطاعات لان المكلف اذا لم يقطع
بانه يثاب على مشاق التكاليف بل جوز ان لا يثاب لم يرتكب تلك
المشاق اي لم تمل نفسه لارتكابها مع تجويزها ان لا ثمرة تترتب على
تلك المشاق كما تقرر في النفوس انها لا تتعب فيما تشك في حصوله
ويفضي الى الاجترا على المعاصي لان الانسان اذا لم يتيقن بالعقوبة
على ترك ما يشتهي من المحرمات اجترا على تلك المحرمات لانها لذايذ
ومسرات حاضرة فلا تسمح النفس بتركها لخوف عقوبة يحتمل ان تكون او لا تكون

فان

تكون فان مراعات الطواري المحتملات مما لا عبرة به عند النفوس في استيفا لذايذها
العاجلة ورد ذلك بان عدم مراعات الطواري في اللذايذ وعدم الحرص
على الطاعات لعدم الجزم بالاجرا انما يكون من العقلا ان غلب الظن ان تلك
الطواري وذلك الثواب لا يكونان واما ان غلب على الظن وجودهما
في المستقبل فالعقلا متظافرون على الحرص في دفع هذا بارتكاب سببه وفي
جلب هذا بسببه الا ترى ان من غلب على ظنه انه يلقى اللص فانه يستعد له
بما اسكن او يلقى الجوع فكذلك ومن غلب على ظنه انه يحصل له ربح فانه
يرتكب فيه المشاق للتوصل بل العاقل يحرص على دفع هذا وجلب هذا
وان مع الشك الذي يكون معه الرجا وانما يتوانى ان كان احتمال وقوع
المحذور او المرجو غاية في الضعف والامر في الثواب والعقاب ليس
كذلك فالعاقل في غاية الحرص على جلب الثواب ودفع العقاب لان
مجرد جواز الترك اي ترك العقاب وترك ايجاد الثواب مع شمول نصوص
الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب لكل احد ومع كثرة تلك النصوص قرانا
وحديثا غير قادح عند كل عاقل في ظنه وجزمه وغير موهن لما عقده ظنه
وجزمه والحاصل ان نصوص الوعد والوعيد كثيرة وهي شاملة لكل
احد فهي ان لم تفد الجزم بوقوع الوعد والوعيد فهي تفيد الظن القوي
والظن القوي او الجزم الشرعي يوجب الجد والاجتهاد في دفع العقاب
وجلب الثواب ولا يقدح في ذلك الجد والاجتهاد عند من هو عاقل مجرد
الاحتمال العقلي وانما ذكرنا الجزم لان الجزم الشرعي لا ينافيه الجواز العقلي
الذي نقول به نحن فبطل كون عدم وجوب الثواب والعقاب عقلا موجبا
للتواني في الطاعات والاجترا على المعاصي وذلك غاية في الظهور
الثالث ان يقال لو لم يجب الجزا على الطاعة والمعصية بان جاز ان
لا يثاب الطايع وان لا يعاقب العاصي لزم الخلف والكذب في اخبار
الصادق وتلك الاخبار هي الايات والاحاديث الواردة وعدا ووعيدا
كقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره وقوله صلى الله عليه وسلم اعمل من ورا البحار فان الله لن يترك
من عملك شيا الى غير ذلك مما هو كثير ورد هذا بان غايته ان الثواب

والعقاب لابد من وقوعهما البتة لاخبار الصادق بوقوعهما وهو لا يحقق مدعي الخصم
لان الوقوع علي القطع لايستلزم الوجوب العقلي والاستحقاق بسبب الاعمال
بحيث يستحيل التخلف باللزوم بوقوع احد طرفي الممكن علي وجه القطع يصح
ان يكون لعارض الاختيار ويصح ان يكون تفضليا او عدليا حكم المختار بوقوعه
وكلا منافيا يكون لزومه بالربط العقلي المستقل عن الاختيار ومن الاخبار
بانه يقع مختارا علي ان الاخبار بالوقوع من الصادق لا يستلزم الكذب
ان لم يقع المخبر به لصحة ايقاف الوقوع علي شرط لم يذكر ولصحة التخصيص
في الاخبار ولهذا صح التخلف في بعض الافراد بالنسبة لاخبار الوعيد

خاتمة في فروع للمعتزلة مبنا منهم علي مذهبهم من استحقاق
الثواب والعقاب عقلا بالعمل اتفقوا علي ان الثواب يستحق بفعل الواجب
لكونه واجبا ان كان وجوبه ذاتيا او لسبب كونه واجبا ان كان لا لخصوص
ذاته وبفعل المندوب لكونه مندوبا ان كان ندبه ذاتيا او لسببه
ان كان عرضيا وبفعل ضد القبيح لكونه ترك قبيح وهو داخل في الواجب
وان العقاب يستحق بفعل القبيح ثم اختلفوا في فروع مبنا علي تحقق
الاستحقاق المذكور اشار اليها بقوله من فروع المعتزلة اختلافهم
في ان الثواب والعقاب هل يستحقان علي الاخلال الذي هو عدمي
فيستحق الثواب والمدح بالاخلال بالقبيح كما يستحق ذلك بفعل الضد
الوجودي للقبيح بشرط كون الاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به واما لو
اخل به بوجه اخر او غفلة فلا يستحق به شي ويستحق الذم والعقاب
بالاخلال بالواجب كما يستحق ذلك بفعل الضد الوجودي للواجب
فقال المتقدمون لا يستحق الثواب والعقاب بالاخلال لانه عدم
ما اخل به والعدم لا يصلح علة للاستحقاق الذي هو وجودي اذ العدم
لكونه نفيا لا يناسب الوجود حتي يكون الوجود مقتضيا له حتي
يعلل به الوجود وايضا هذا الاخلال يلازم الانسان في غير وقت
فعل القبايح وهو اكثر اوقات غالب الناس والقبايح لا تنحصر فيلزم
ان يصح اثابة الانسان بما لا يحصي في تلك الاوقات اللازمة
اذ في كل لحظة اخلال بما لا يحصي من القبايح فيثاب الانسان علي

الدوام

١٢٦

الدوام بما لا يحصي في كل لحظة من تلك اللحظات وهو مستبعد لعدم جريانه
علي حال افعال المكلفين المثابين وفي هذا التوجيه الثاني ضعف اذ للخصم
ان يلتزم انه لا يثاب الا علي الاخلال بقبيح معين عند تاركه او يلتزم انه
يعاقب علي كل ما اخل به لكونه قبيحا عنده فقد ذلك فقد اصحيها وان
بما لا يحصي في عقول الناس اذ فضل الله اوسع من ذلك وعلي هذا وهو
انه لا يثاب علي الاخلال بالقبيح لانه عدمي يكون المثاب عليه او المعاقب
عليه هو الفعل الكاين عند الاخلال وهو الكف عن ذلك القبيح المسمي
بالفعل عند الاصوليين وقال المتاخرون من المعتزلة كابي هاشم
وعبد الجبار نعم اي يثاب ويمدح علي الاخلال بالقبيح وان كان عدميا
ويعاقب ويذم علي الاخلال بالواجب كذلك ولا نسلم ان تعليل الوجودي
بالعدمي ممنوع لورود ما يدل علي الجواز بل الوقوع كقوله تعالي انه
كان لا يومن بالله العظيم فان عدم الايمان فيه علة لتعذيب الكافر
كما افاده السياق وقوله تعالي يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين فانه يفيد ان علة
تعذيبهم بسقر هو عدم كونهم من المصلين وعدم اطعامهم المسكين
ومنها اي ومن فروع المعتزلة علي ثبوت الاستحقاق بالاعمال انه
اي الشان يجب اقتران الثواب علي الطاعات بالتعظيم للمكلف من
جانب الشارع ولا يكون ثوابه مع الاهانة قولا او فعلا ولا مع اهمال
التعظيم والفرق بين الثواب مع التعظيم والثواب بدونه ظاهر فان
الملك اذا اثاب علي الخدمة عبدا واثني عليه بالاستحقاق وان
كل ما فعل منه فهو واجب في حقه وامر الغلمان بمدحه واشهار
رضوان الملك عليه فهو ثواب مع تعظيم واذا اثابه علي الخدمة
كما يثاب الاجير مسكوتا عن مدحه وعن تشهير الثنا عليه لا سيما
ان انضاف الي ذلك انه انما يجوز عنه والا فهو غير حقيق بما اثيب به
فهذا ثواب بدون تعظيم او مع اهانة وفي التحقيق ان الثواب مع التعظيم
من كمال الثواب اذ التعظيم نفسه ثواب روحاني وانه يجب اقتران
العقاب مع الاهانة قولا او فعلا والاهانة ايضا من تمام العقاب فان

من عوقب سكوتا عن حاله او مع ذكرانه هو المتسبب في عقاب نفسه وان العاتب
ما سخط عليه كما سخط علي فلان مثلا وانه ما عاقبه الا بما يستحق لا عن سخط
بل لازالة الذم عنه الذي يلزمه بفعله القبيح وان عقابه غير مرغوب بل
عقابه مكروه عند المعاقب له كان العقاب عليه اخف وان نودي عليه
بالذم والسخط والبعد والطرد والاذلال وانه احد ديكلا ذلك وهو العقاب
مع الاهانة كان العقاب عليه في نفسه اشد فالاهانة مع العقاب عقاب
زايد وانه يجب دوامهما اي الثواب مع التعظيم والعقاب مع الاهانة لان المنقطع
من الثواب لا تشتد الرغبة في التوصل اليه بالاعمال والمنقطع بالعقاب
لا يقوي العزم في ترك اسبابه فدوامهما من اللطف الواجب للمكلف ويأتي
التنبيه علي ذلك في كلام المص وانه يجب خلوصهما اي الثواب والعقاب
المذكورين عن الشوايب اي عن ما يشوب كلا منهما مما ينافيه فالثواب لا يشوبه
عقاب ولو بتنغيص والعقاب لا يشوبه ثواب بمسرة او لذة بنعمة مصاحبة
ثم اشار الي علل وجوب هذه الاشيا الثلاثة اعني مقارنة التعظيم والاهانة
للثواب والعقاب ودوامهما وخلوصهما من الشوب فقال وانما قلنا بوجوب
الامور الثلاثة للعلم الضروري باستحقاق العبد التعظيم والاكرام بسبب
مبادرته لامتثال امر سيده بحقوق مولاه والا كان العبد مضيع الحق
واستحقاقه الاهانة بعصيانه وعدم مبالاته بامر سيده فان اهانته من
كان كذلك مما تستحسنه العقول بديهة وانما يظهر استحقاق العبد بالطاعة
للتعظيم من جهة الاستدلال وذلك لان التفضل من جانب الاله علي العبد
بالمنافع حسن ابتدا اي من غير توقف علي التكليف بالمشاق واذا كان
اعطا المنافع للعبد واجب ابتدا لانه يستحسن والحسن واجب فالزامه
اي تكليفه بالمشاق لاجلها اي لاجل تلك المنافع فقط عبث لان تلك
المنافع وجبت للعبد ابتدا لحسنها من الاله الكريم فالتكليف لاجلها فقط
تحصيل الحاصل لانها استحقت بدون ذلك بخلاف التعظيم اي تعظيم
الشارع للعبد فانه لا يحسن من غير استحقاق بالاعمال الصالحة الا يري
الي تعظيم البهايم والاطفال فانه لا يحسن لعدم الاستحقاق منهم بالاعمال
الصالحة وقد استحقوا المنافع ابتدا وحسنت في حقهم فتقرر بهذا

ان

ان التكليف بالمشاق لا يحسن الا للتعظيم فتلزم الاهانة عند اهمال العمل بهذا
اذ لا قايل بالفرق بين التعظيم والاهانة في الوجوب ولان من كمال حسن التعظيم
مرتبا علي الاعمال الاهانة عند التفريط اذ بذلك تتم الرغبة في اكتساب
التعظيم ولا يخفي ما في كلام المعتزلة هنا من التهافت والتشدق بما لا يتم فانه
علي تقدير ان كل ما يحسن عرفا عند العقول واجب لا يوجب ذلك وجوب
المنافع مجانا لان العقول لا تستحسن وجوب المنافع مجانا والا استوي العامل
والتارك في قدر المنافع فلا يلزم كون مراد التكليف مجرد التعظيم وايضا
يدفع ذلك في وجه ما قرروا في غير ما مكان من ان الثواب مطلقا بالاعمال
فافهم ولان الدوام عطف علي قوله للعلم الضروري اي وانما قلنا بوجوب
ما ذكر اما وجوب التعظيم والاهانة فللعلم الضروري باستحقاقهما واما
وجوب الدوام اي دوام الثواب والعقاب لطف بالمكلف لانه اذا علم انه يثاب
ثوابا دايما ان طاع ويعاقب عقابا دايما ان عصي كان ذلك ادعي لقربه من
الطاعة وبعده عن المعصية والقرب والبعد المذكوران ناشيان عن
التقريب والتبعيد الذين هما اللطف كما تقدم فيجب لوجوب اللطف من
الله تعالي للمكلف وقد سبق ذلك بخلاف ما اذا اعلم المكلف ان الثواب
والعقاب ينقطعان فان ذلك مما يفتر عن الطاعة ويجري علي المعصية ح
لتساهل النفوس فيما ينقطع رغبة ورهبة واما وجوب الخلوص فلان
الخلوص ادخل في الترغيب والترهيب بمعني ان كون الثواب خالصا لا تشوبه
نقمة ما وكون العقاب خالصا لا تشوبه نعمة ما مما يحقق الرغبة في الطاعة
المودية للثواب وترك المعصية المودية الي العقاب بخلاف ما اذا كان الثواب
مشوبا بنقمة فان ذلك مما يفتر عن طلبه لضعف لذته بما شابه او كان العقاب
مشوبا بنعمة فان ذلك مما يسهل علي النفس ارتكاب ما يودي اليه
لضعف صعوبته بما شابه وهذا التوجيه في الخلوص يرجع في الحقيقة
الي اللطف لانه مما يقرب الي الطاعة ويبعد عن المعصية ويرد هنا ان
يقال اهل الجنة يذكرون الله شكرا علي نعمه علي الدوام والشكر تكليف
وهم تاركون للقبايح المشتهيات وفي تركها كلفة فقد شاب ثوابهم
التكليف وايضا بعضهم فوق بعض والادني يشتاق لمرتبة الاعلي فثوابه

شابه مشقة الشوق لعلو المرتبة واهل النار تركوا جميع الشهوات والكريم
الحليم لا يضيع ثوابهم على الترك فقد شاب عذابهم ثواب ذلك الترك واجيب
بان كلا من اهل الجنة في غاية الرضي بما اوتي فلا يشتاق الادني لمرتبة الاعلي
وهم في غاية السرور والشغل الشاغل بالملاذ والنعم غايبون عن غير ما هم
فيه من النعم فلا يحسون بالم ترك القبايح والشكر عندهم بذكر ربهم غاية
في اللذة فلا يحسون بالمشقة به واهل النار انما تركوا القبايح اضطرارا
وشغلا عنها لا باختيارهم فلا ثواب لهم ومنها اي ومن فروع المعتزلة
علي استحقاق الثواب والعقاب عقلا اختلافهم في وقت ثبوت ذلك الاستحقاق
فقيل وقت ثبوته للمكلف وقت الطاعة في استحقاق الثواب ووقت
المعصية في استحقاق العقاب وقيل انما يثبت الاستحقاق في الاخرة فوقته
الاستحقاق ما بعد الموت او البعث وقيل وقت ثبوته وقت الموت وهو
حال الاخترام اي اخترام المنية للمكلف وقيل وقت ثبوته وقت الفعل
ففي الثواب وقت الطاعة وفي العقاب وقت المعصية ولكن انما يكون وقت
الفعل وقت الثبوت بشرط الموافاة وهي اي الموافاة ان لا يحبط
الفعل بل يدوم الي الموت ويغني عن هذا التطويل والتكلف ان يقال
بشرط الموت علي ذلك الفعل وحاصل المعني ان ثبوت الاستحقاق
يتقرر عند الفعل ويتوقف لزومه علي الموافاة اي الوصول بالطاعة
او المعصية الي حد التكليف بما وهذا القول قريب مما قبله وهذه
التقديرات في ثبوت الاستحقاق تدقيقات واختلافات لم يبد والها
ثمرات لانهم متفقون علي ان المومن الطايع يثبت له الثواب في الدنيا
من الامداد بالنصر والتعظيم والاحترام وزيادة اللطف ونحو ذلك ويتم
له في الاخرة بخلود النعم الروحانية والبدنية وعلي ان الكافر والعاصي
له العقاب في الدارين بضد ثواب المومن فيهما فلا فرق بين كون الاستحقاق
دنيويا او اخرويا فيما يستحق به عندهم واستدل من قال بان الاستحقاق
دنيوي وقت الفعل بشرط او بدونه بان المدح والذم انما يثبتان
وقت الفعل فكذا الثواب والعقاب لان الكل سبب في التكليف بالفعل
واستدل من قال بانه في الاخرة بان كونه في الدنيا يودي الي

الجمع

الجمع بين المتنافيين لان الثواب والعقاب لا يشوبهما التكلف والدنيا محل التكلف وكلاهما
ضعيف اما الاول فلان الاستحقاق في الدنيا لا ينافي التاخير في التنجيز الي الاخرة
ان كان معني الاستحقاق لزوم وقوع الثواب وقت الفعل وان كان معناه
اللزوم ولو في الاخرة منع القول الاخر واما الثاني فلان المنافات انما هي بين
التنجيز لجميع الثواب وبين التكليف لا بين مجرد الاستحقاق والتكليف واما
التوفيق بين الفريقين بان من يقول انه في الدنيا ينظر الي مجرد الاستحقاق
ومن يقول بانه في الاخرة ينظر الي التنجيز ففيه نظر لان كل فريق يقول بان
في الدنيا تنجيز البعض الثواب من النصرة واللطف فقد راعي كل من الفريقين
مجرد الاستحقاق والتنجيز باعتبار البعض فلا يكون معتمده ونظره لاحدهما
فقط كما تقدم ان الخلاف لا تظهر له ثمرة وقول من قال بانه في الدنيا
لان المدح والذم في الدنيا فكذلك لا يخلو من بحث لان المدح والذم الشرعيين
ثبتا ولان الدنيا والاخرة معا ولم احد منهم بهذا ثم انه قد علم ان هذه
تفريعات علي اصل فاسد واساس بايد مبني بالفساد اولي وبالبطلان
اجلي فالصواب الذي لا يعدل عنه ان لا وجوب عقلا للثواب ولا للعقاب
بل الاول تفضلي والثاني عدلي فتعليق الثواب او العقاب بامر عدمي
او وجودي يصح عند ما ثبت الشرع العزيز ودوامهما وخلوصهما بمجرد الفضل
والعدل ولا استحقاق عقلا يستلزم احدهما فالعلم بالاستحقاق الشرعي
انما يكون بالموت علي حسن الخاتمة ثبت الله تعالي قلوبنا علي ما هو
الحق عند رب العالمين وجعلنا ممن سعد باتباع النبيين والمرسلين
امين امين يا رب العالمين **المبحث العاشر** فيمن يجب له الخلود
في الجنة او في النار ومن لا يجب له لا خلاف بين المسلمين في خلود من
يدخل الجنة ولا خلاف بينهم ايضا في خلود الكافر وسياتي تفسير الكفر
اذا كان كفره عنادا لكونه جحودا بعد ظهور الحق او كان جهلا مركبا بان
كان اعتقادا باطلا وكذا ان كان جهلا بسيطا لكونه لم يعتقد ما علم مجي
الشرع به في الدين ضرورة في النار اي لا خلاف في خلود الكافر في النار
وان بالغ في الاجتهاد طلبا للحق في نفس الامر فلم يصادفه واعتقد الباطل
الذي هو كفر لكونه يري بسبب ذلك الاجتهاد انه حق او تحير ولم يعتقد

حقا وان لم يعذر المجتهد المعتقد لما هو كفر وحكم له بحكم ساير الكفرة وهو
وجوب الخلود في النار **لدخوله** كساير الكفرة **في العمومات** اي في النصوص
العامة للكفرة مثل قوله تعالى ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم
جميعا والكثرة تلك العمومات واخذها عن الانبيا مفسرة بظاهرها ووقع
الاتفاق على ظاهرها **ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري** من المعتزلة
في قولهما ان المجتهد في طلب الحق اذا لم يصبه وفيه واعتقد ما هو كفر وتحير
عذر ولم يخلد في العذاب اذ لا يحسن بحكمة الحكيم ان يعذب مع بذله جهده
وطاقته بلا تقصير فانه اعذر في تحيره وغلطه من الاعرج والمريض وقد
دفع عنهما وعن نحوهما الحرج قال تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج
حرج ولا على المريض حرج كما دفع الحرج في الدين مطلقا قال تعالى وما
جعل عليكم في الدين من حرج وانما لم يعتبر خلافهما لكونه مبنيا على احتجاج
تحسيني في مقابلة النصوص والاجماع والاحتجاج لاسيما اذا كان تحسينيا
في مقابلة النصوص والاجماع باطل على ان الاحتجاج المذكور يبطله
ان اجتهاد المخطي في العقايد لا يخلوا عن تقصير وتفريط لظهور ادلة
الايمان الاجماليه فلا يكون عذر المكلف فيجب تخليد الكافر مطلقا
ادعى اجتهاده او لا **وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين** فيخلدون تبعا
لابايهم وحكما لهم بحكم ابايهم لدخولهم في العمومات حيث صدق عليهم
لفظ الكفر واذ كان بحكم التبع ولما ورد ان خديجة رضي الله تعالى عنها
سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال المشركين الذين ماتوا
في الجنة فقال لها هم في النار **خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم**
ظلما اذ لم يبلغوا اوان التكليف والظلم على الله تعالى محال وايضا الحكم
عليهم بحكم ابايهم ينافيه قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله
تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وغيره ذلك **فهم خدم اهل الجنة**
عندهم لحديث ورد في ذلك **وقيل** بالتفصيل في اولاد المشركين
فمن علم الله تعالى **منه الايمان والطاعة على** تقدير **البلوغ** وسماع
التكليف **فهو في الجنة ومن علم** تعالى **منه الكفر والمعصية** على تقدير
بلوغه وسماعه التكليف **فهو في النار** فالعبرة في اطفال المشركين
علي

علي هذا انما هي **بما يعلمه** الله في نفس الامر واما اطفال المومنين وان امكن فيهم
هذا الاعتبار فقد اخرجهم النص عن ذلك فهم تبع لابايهم جزما للنصوص الوارده
في هذا احكم الكافر حقيقة او حكما **واما من ارتكب الكبيرة من المومنين ومات**
مصرا عليها **بلا توبة** تمحوها فقد اختلف المسلمون فيه **والمذهب عندنا**
اهل السنة **عدم القطع بالعفو والعقاب** بل هو في المشية بمعنى انه يحتمل
ان يعفى عنه لسبق المشية بالعفو او يعاقب لسبق المشية بالعقاب وهو معنى
قوله **بل ان شا الله عفى عنه وان شا عذبه ولكن** نجزم كما اقتضته
النصوص واجماع المعتبرين في جنس المصر على الكبيرة الى الموت بامرين احدهما
انه ان عذب بالمشية **فلا يخلد في النار** وثانيهما انه لا بد ان ينفذ الوعيد في
طايفة من اهل كل كبيرة فينفذ الوعيد في طايفة من الزناة وطايفة من اهل
المشروبات وطايفة من قتلة النفوس بغير حق ثم كل طايفة كذلك هذا
الذي عندنا في حكم المصر على الكبيرة الى الممات **وا**ما حكمه **عند المعتزلة**
فالقطع بالخلود اي وجوب الخلود **في النار** فهو والكافر عندهم في وجوب
الخلود سوا فان كان بينهما فرق ففي شدة العذاب وضعفه لان الخلود لا ينافي
التفاوت في نفس العذاب ولا يقال حكم المعتزلة بان المصر على الكبيرة
يستحق العذاب ويجب له عقلا يغني عن نسبة الخلود لهم لان الاستحقاق
اعم من ان يكون المستحق عذابا مخلدا او منقطعا فلا يغني ذكر الاستحقاق
عن ذكر الخلود وكذا لا يقال بجويز اهل السنة العفو عنه يغني عن ان يذكر
عنهم عدم خلوده اذ لا يلزم من جواز العفو ابتدا عدم الخلود اذا لم يعف
عنه لان العقاب المجوز المقابل للعفو ابتدا يحتمل ان يكون مخلدا او يكون
منقطعا ولذلك ذكر هذه المسيلة عن الفريقين بل ذكر الاستحقاق عن
المعتزلة وذكر جواز العفو ابتدا عن اهل السنة لعدم اغنا الاستحقاق
والعفو المذكورين عنهما فثبت بهذا ان اهل السنة واهل الاعتزال متفقون
على ان العاصي اذا لم يتب من الكبيرة لا يجزم بانه لا يعاقب اصلا كالمومن
التقي والتايب المقبول التوبة **ولا عبرة بقول مقاتل بن سليمان وبعض**
المرجيه ان عصاة المومنين ولو اصروا على الكباير الى الممات يجزم بانهم
لا يعذبون اصلا لا بعذاب مخلد ولا بعذاب منقطع **وانما النار عندهم للكفار**

فقط فكما ان الكفر عندهم لا تنفع معه طاعة فالايمان لا تضر معه معصية واستدلوا على
ذلك بايات دلت على اختصاص العذاب بالكافرين مثل قوله تعالى انا قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
ورد استدلالهم بان ذلك محمول على عذاب الخلود جمعا بين الادلة وموافقة
للاجماع قبل ظهور المرجية ومقاتل واما الاستدلال بنحو قوله صلى الله
عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقد استضعف بانه انما يدل
على مطلق الدخول الصادق على الدخول بعد العذاب والمطلوب اخص
من ذلك وهو الدخول بلا عذاب اصلا ولكل فرد والاعم لا اشعار له
بالاخص لم ينبه على ما استدل به اهل السنة على عدم خلود اهل الكباير
وان لم يتوبوا في النار فقال لنا اهل السنة على ذلك المدعي وجوه
خمسة الاول وهو العمدة النصوص الدالة على دخول المومنين الجنة من
الكتاب والسنة كقوله تعالى وسوف يوتي الله المومنين اجرا عظيما وقوله
تعالى وكان بالمومنين روفا رحيما تحيتهم يوم يلقونه سلام واعد لهم اجرا
كريما وقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مومن فاولئك
يدخلون الجنة والمومن لا يخلوا من عمل صالح ولو لم يكن الا نفس الايمان
وقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم من مات لا يشرك بالله شيا دخل الجنة وان زنى
وان سرق الى غير ذلك من النصوص التي لا تحصى فالثواب على الايمان
وعلى العمل الصالح معه لا بد منه اذ هو مدلول تلك النصوص مع الاجماع
قبل ظهور المخالف اذ لا امتناع في ذلك عقلا ولا نقلا واذا كان لا بد منه
فلا يخلوا اما ان يكون قبل عقاب او بعد عقاب او بدون عقاب اصلا
والقسمة حاصرة وكونه بدون عقاب اصلا هو العفو المجوز في صاحب
الكباير وقد تقدم وكونه قبل عقاب ثم يعاقب بعد باطل للاتفاق
على انه لا عقاب بعد دخول الجنة وللنص قال الله تعالى وما هم منها
بمخرجين وكونه بعد عقاب محكوم بانه يكون هو المدعي الثاني
النصوص الدالة على خروجهم من النار اذ لا يتصور الخروج من النار

الا لمن دخلها ودخولها ليس للتايبين ولا لاهل الصغاير اتفاقا منا ومن الخصم
فتعين ان يكون لصاحب الكباير الذي لم يتب وهو المطلوب ثم من النصوص
المشعرة بالخروج قوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله واما الذين
شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض
الا ما شاء ربك اذ لا يصح الاستثنا في حق الكافر اتفاقا فتعين صرفه لصاحب
الكباير وقوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز لان
الزحزحة عن الشي تقتضي التلبس به ولا يتصور التلبس الا الذي الكباير
ومنها قوله تعالى صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه
مثقال حبة خردل من ايمان ويخرج قوم بعدما امتحشوا الى الحديث الى
غير ذلك من الاحاديث الاحادية وان كان كل واحد منها لا يفيد القطع لكن
كثرتها تعضد الدلايل وتفيد القطع اذ تواتر القدر المشترك بينهما والقدر
المشترك بينهما هنا متواترا وكالمتواتر لكثرة وروده بطرق صحيحة
الثالث وهو الزامي على طريق الاعتزال ان من واظب على الطاعة
بحيث لا يفتر ماية سنة وشرب جرعة من الخمر لم يتب منها يلزم على
مذهبكم ان يخلد في النار وذلك ظلم على مذهبكم لان العقول تتمالوا
على استحقاقه التجاوز عنه لقلة ما اتى من الفساد في جانب ما اتى من
الصلاح اذ عبد ماية سنة مخلصا شاكرا الا ترى الى العبد في الشاهد اذا
اخلص في الخدمة ناصحا غير متوان ثم وقعت منه زلة لشهوة عرضت
ولم يرض منها سيده فلا يشك ان سيده ان عاقبه عليها بالسجن الطويل
والضرب الشديد يعد فعله مستقبحا ويرى فعله ظلما بالنسبة لذلك العبد
مع ان هذه الحالة ادنى واضعف من تخليد المواظب على الطاعة ماية
سنة على شربة خمر لو لم يكن تخليده اي المواظب المذكور ظلما عندكم
فلا ظلم يتصور في حق الاله عندكم وانتم تثبتونه في تعذيب واقل على
جريمة صغيرة بلا اصرار على جرم كبير والمخلد على جريمة واحدة مع
طاعة ماية سنة اسوا حالا ممن عذب بعذاب وان كان منقطعا على صغيرة
فاذا كان الاول مظلوما فالثاني اولى والحاصل ان مطلق العقوبة عندكم
على صغيرة ظلم محال في حق الاله فلان تكون العقوبة بالتخليد في النار

على جوبة واحدة مع طاعة صاحبهما باضعاف اضعافها بحيث لا توازي من
حسناته عشر عشرها اولى واحرى لان العقول تستقبح هذه العقوبة
اكثر فاذا لم تكن ظلما فلا ظلم عندكم ومذهبكم ثبوت الظلم فضلا ما زعمتم
من تخليد ذي كبيرة واحدة وان واظب الف سنة على المحبة والطاعة
هادما لما اصلتم من ثبوت الظلم الرابع ان المعصية متناهية زمانا
وهو ظاهر لان المعصية تنتفي بانتفاء زمانها ولو بالغفلة او الموت وقدرها
لان كل معصية فوقها اخرى في قدرها وعظمها حتى تنتهي الى الكفر الذي
هو اعظمها والكلام هنا في غير الكفر فغير الكفر من المعاصي له قدر انتهى
اذا لم يصل الى قدر ما فوقها واذا تقرر ان كل معصية فلها نهاية في
زمانها وقدرها فجزاؤها ينبغي بل يجب ان يكون كذلك اي متناهيا
زمانا وقدرا فيكون في قدره قدر جزا الكفر الذي هو فوق كل معصية
ويكون في زمانه دون الخلود فيلزم انقطاعه وانما لزم في الجزا ما ذكر
تحقيقا للعدل اذ لو جوزي الفعل القبيح بما فوقه وبما اعظم منه كان ظلما
عندكم والظلم محال لوجوب العدل ولا يقال لو تم هذا لزم انتهاء جزاء
الكفر زمانا ضرورة انتهاء زمن الكفر ولو بالموت لانا نقول هذا الدليل
الزام على مذهب الخصوم فاستلزامه المحال لا يضر المستدل وايضا
ذكر انتهاء الزمن في المعصية تاكيد والا فالعبرة بالقدر اذ ربما يكون
القدر مستوجب الخلود لشناعته جدا ويرد على هذا ان الاستدلال
حينئذ يعود الى ما قيل من ان الكفر لا معصية فوقه فاستوجب العذاب
المخلد الذي لا اعظم منه فيلزم ان يكون ما دونه من المعاصي موجبا
لدون الخلود وقد استضعف بان الادونية في الجزا لا تستلزم ان تكون
بالانقطاع لصحة ان تكون في الخفة دون الانقطاع الخامس ان استحقاق
الثواب بفعل الطاعة مسلم بيننا وبين الخصوم اما وعدا كما هو
مذهبنا ان استحقاق العبد للثواب بفضل الله تعالى وبوعده الصادق
الذي لا يخلف او عقلا كما يقول المعتزلة ان العبد اذا فعل فعلا حسنا
لاجل حسنه استحق به الثواب ولزمه عقلا والا كان التكليف به بلا
فايدة وهو عبث محال لا يليق بالحكيم واذا ثبت الاستحقاق بفعل

الطاعة لاحد الامرين فلا يزول بالكبيرة التي لم يتب منها فاعلها لما ياتي
من ان الكبيرة لا تزيل جهة حسن الفعل المستلزم للثواب كما هو مذهب الخصوم ولا تبطل
الوعد بالثواب الوارد على الاطلاق كما هو مذهبنا اهل السنة وسياتي ابطال الاحباط
واذا لم يزل استحقاق الثواب بالكبيرة فالثواب ثابت لصاحب الكبيرة يوم القيامة
لا محالة وهو ان كان قبل دخول النار بسبب نفوذ الوعيد المجوز عندنا فلا اشكال
وهو مقتضى جواز العفو عن صاحب الكبيرة وان كان بعد دخول النار بسبب الوعيد
نفوذ الوعيد المجوز عندنا فلا يتصور الا بالخروج من النار وهو المطلوب اذ لا رجوع
الى النار بعد دخول الجنة اجماعا فثبت على شبه المعتزلة في وجوب خلود المصر
على الكباير فقال احتجت المعتزلة على ذلك بوجوه اربعة الاول عمومات
الوعيد بالخلود اي الادلة العامة الدالة بعمومها على خلود المصر على الكباير
ثم الكافر منها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها
ابدا حتى اذا راوا ما يوعدون فقد حكم على العاصي الشامل لصاحب الكبيرة
بالخلود الابدي ومنها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها فقد حكم بالخلود في جهنم على القاتل عمدا وهو شامل للقاتل
الكافر والعاصي ومنها قوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما
ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فان كلما تدل على عموم الازمان وذلك
يقتضي ان مرادهم وهو الخروج منها لا يحصل ابدا فيبقى كل من دخلها من
الفاسقين ابدا والفاسق يشمل الكافر والعاصي ومنها قوله تعالى وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فانه يدل على ان الفجار
الشامل للكفار والعصاة لا يغيبون عن الجحيم على وجه العموم وذلك يفيد عدم
الانفكاك عن النار وهو الخلود ومنها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده ندخله نارا خالدا فيها فان من عامة وتعدي الحدود لا يحمل
على عموم الحدود لعدم امكان تعدي الجميع عادة فيحمل على مورد الاية وهو
تعدي حدود المواريث وهو عصيان فيثبت المدعي وهو خلود العاصي بالكباير
ومنها قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون فان احاطة الخطيئة يصدق على من كثرة خطيئته
واستغرقت حسناته وان لم يكن كافرا وقد حكم على الموصوف بها بالخلود

وهو المدعي **والجواب** اولا ان العموم في الايات غير مسلم لان صيغتها قد ترد لمطلق
ما يصدق عليه فلا يجزم بدخول جميع الصدق لصحة ارادة بعض الماصدقات
كما ذكرنا فلا تقوم دليلا على المدعي ولا يستدل بها على دخول كل فرد وثانيا
الاستدلال انما يكون بالعموم **وبعد تسليم عموم** تلك **الصيغ** جميعا فالجواب
عن الاية الاولى وهي قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا **انه** اي الشان **قد اخرج من** مدلول تلك **الاولى** بناء على
عمومها **التايب** من الكباير **وصاحب الصغاير** اتفاقا منا ومن الخصوم
فلم يبق الاية **قطعية** الدلالة على جميع الافراد مما بقي للاتفاق على ان
العام اذا استثني منه صارت دلالته على كل فرد بخصوصه مما لم يستثن ظنية
والظن لا يفيد في العقايد **اتفاقا** وايضا اذا كانت ظنية صح الاستثنا بدليل
ظني اخر **فليخرج منها مرتكب الكبيرة ايضا** بالادلة المقتضية لعدم خلوده
ثم لا يبقي الا الكافر فيتم العمل بالدليلين معا حيث امكن **على** ان لنا ان
ندعي **ان الاستحقاق** الكاين **فيها** اي في الاية المذكورة وهو المفهوم
من قولها فان له **في غاية روية العذاب** الموعود به **لقوله تعالى
حتى اذا راوا ما يوعدون** فالمعنى على هذا انهم يستحقون العذاب المخلد
بالعصيان ويبقى في حقهم الى ان يروا ما يوعدون والمعنيا ينقطع ببلوغ
تلك الغاية فينقطع استحقاقهم العذاب المخلد بروية ما يوعدون فان
قيل جعل الاستحقاق مغيا بروية ما يوعدون يقتضي الى سقوط مقتضي الاستحقاق
لان الاستحقاق مقتضاه ذوق العذاب فاذا كان الاستحقاق يرتفع بروية
ما يوعدون من العذاب لم يقع ذوق العذاب الذي هو مقتضي الاستحقاق
اذ الروية لا تقتضي المباشرة ولهذا جعل ما بعد حتى غاية لمقدر اذ لا يزالون
على ما هم عليه من الشرك الى ان يروا ما يوعدون قلنا انما يكون الروية اذا
كان ما بعد حتى غاية الاستحقاق بمعنى الاذاقة ويكون التقدير يستحقون
العذاب المخلد الى ان يذوقوا من العذاب ما يحق لهم فحينيذ يرتفع الاستحقاق
وقوة الكلام تدل على طول ما يذوقون من العذاب وكثيرا ما تطلق
الروية في الوعيد على ذوقه كما يقول السيد لعبده عند ايعاده سترى
مني عذابا بمعنى ستذوقه واما حمل ما بعد حتى على انه غاية لمقدر

هو

144

هم لا يزالون على ما هم عليه فخلاف الظاهر لان بقاوهم على ما هم عليه لم
يتقدم ما يدل عليه حتى يسقط الاخبار به ويكون حتى غاية له فتامله
ولو سلم ان الاستحقاق المدلول لقوله تعالى فان له نار جهنم اذ هو بمعنى
فيثبت له استحقاق نار جهنم ليس مغيا بروية العذاب **فغاية** ما هنالك
الدلالة على ان العاصي يستحق العذاب المويد **واستحقاق العذاب المويد لا يوجب
وقوعه** اي وقوع ذلك العذاب المويد والوقوع هو مدعي الخصم والدليل على هذا
لا ينتجه فلا يتم الاستدلال به على المراد وانما قلنا ان الاستحقاق لا يوجب
الوقوع للعلم بان الاستحقاق في زعم الخصم بسبب الفعل والفعل لم يقترن بالوقوع
فلا يلزم الوقوع الاستحقاق اللازم للفعل وما لا يلزم الشي يكون وقوعه
بترجيح الارادة من غير توقف على ذلك الشي وما يكون بترجيح الارادة من
غير توقف على الاستحقاق لا يوجبه الاستحقاق هذا اذا لاحظنا اصول
الاعتزال واما اذا لاحظنا اصولنا فكون الاستحقاق لا يستلزم الوقوع في
غاية الوضوح نعم يقال ما السر في ان يقال من جانب الشارع ان العاصي
بالاصرار على الكباير يستحق العذاب المويد مع الاعلام بدليل اخر انه لا يتابد
عذابه فيجاب بان من السر التغليظ على العاصي والتقبيح لشانه وان عذابه
وان لم يخلد عظيم حيث يستحق التخليد فليتامل **و**الجواب عن الاية الثانية
وهي قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها **ان** نقول
معنى قوله تعالى **متعمدا** وعليه ترتب التخليد **مستحلا** فمعنى قوله
من يقتل مومنا متعمدا من يقتل مومنا مستحلا **قتله على ما فسره به ابن
عباس** امام المفسرين **رضي الله تعالى عنه** والاستحلال لقتل المومن لا يتصور
الا من الكافر فليس في الاية ما يدل على ان صاحب كبيرة القتل مخلد في النار
اذا كان عاصيا لا مستحلا وابن عباس انما قال ذلك لدليل سمعي اذ لا مجال
للعقل في التخليد وعدمه ويويد ذلك ان تعليق القتل بوصف الايمان
يشعر بعلية الوصف فيكون المعنى من يقتل مومنا لاجل ايمانه ومعلوم ان
ذلك انما يتصور من الكافر **او** نقول **المراد** بالخلود في اية القتل **المكث
الطويل** لان الخلود وان كان ظاهرا في التابيد يجب حمله على المكث
الطويل **جمعا بين الادلة** فان اية القتل وان دلت على تابيد القاتل

في النار فقد دلت احاديث على عدم التابيد وكذا ايات اخر كقوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشا واذا حملنا الخلود في الاية على طول المكث لم يبطل مدلول
احد الدليلين والجمع بين الادلة واجب ولا يقال حمل الخلود على التابيد حمل
على الحقيقة وحمله على غير ذلك مجاز يحتاج الى قرينة ولا قرينة والدليل
على انه حقيقة في التابيد امور احدها التبادر الى الفهم وثانيها تعين
معنى التابيد في بعض استعمالاته من غير حاجة لقرينة التعين كقوله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد اذ لا يحتمل غير ذلك وثالثها قول اهل العربية
ان ابدا في نحو خالدين فيها ابدا من باب التاكيد والتاكيد من علامة الحقيقة
ورابعها ان العمومات التي استعمل فيها الخلود تشمل الكافر والخلود
في حقه ابدي فيجب كونه حقيقة في التابيد باعتبار الكافر والفاسق
معا اذ لو كان حقيقة في المكث الطويل مجازا وحقيقة في الابد لزم
استعماله في حقيقته ومجازه في الاحتمال الاول او في معنى المشترك
معا في الثاني والحقيقة اللازمة على تقدير كونه حقيقة في الابد
باعتبار الكافر والفاسق معا اولى من تقدير الاشتراك والحقيقة
والمجاز لانا نقول لا شك ان المتبادر هو الابد من الخلود ولكن يجوز ان
يكون مجازا شايعا في خصوصه ويكون حقيقة في المكث الطويل
كما يستعمل فيه احيانا كما يقال سجن مخلد ووقف مخلد ولا يلزم من
كونه حقيقة في المكث الطويل كونه مستعملا في تلك العمومات
على طريق اجتماع الحقيقة والمجاز او على طريق اجتماع معنى المشترك
لان مطلق المكث الطويل يصدق بالتواطي على ما يطول مع الانقطاع
وما يطول بدون الانقطاع فيكون استعماله فيهما باعتبار الفاسق
والكافر من باب استعمال المتواطي في نوعيه وحينئذ يكون ذكر الابد
بعده للتقييد لا للتاكيد فلا يدل ذكره على كونه حقيقة في التابيد
بل لا يدل ولو كان للتاكيد لاحتمال كونه لتاكيد طول المكث وغايته
انه لا يحتاج الى قرينة حيث قد شيوعه في الابد وتبادره منه كما هو
مسلم لانه يصير بذلك ان كان مجازا فيه حقيقة عرفية فيحتاج الى
قرينة في غيره كما يحتاج الى القرينة في الغير على تقدير كونه حقيقة

لغوية

لغوية في الابد فنقول انه ولو احتاج الى القرينة فالاحتمال المفسد للاستدلال
باق لان القرينة كثيرا ما تهمل اذ هي لكمال الفهم ويويد الاحتمال الذي لا يتبادر
معارضة ادلة عدم خلود الفاسق فهو من الحمل على ما يحتمل لدليل وذلك كاف
في القدح في مذهب الجازم بانه للتابيد على انا لا نسلم عدم القرينة لان
الخطاب انما هو مع من يعلم الادلة وهي كافية في معنى القرينة والحاصل
انا بعد تسليم ان الخلود في التابيد حقيقة عرفية او لغوية لما ذكر يبطل
الجزم بان المراد به في اية القتل التابيد لاحتمال ان يراد به طول المكث لانا
نمنع الافتقار الى القرينة وانما لصحة الاستعمال به وانما هي لكمال الفهم
بل يجب حمله على طول المكث فيكون ذكر الابد بعد الخلود اما للتقييد او
لتاكيد طول المكث ويوجب حمله على ذلك امران احدهما الادلة القاطعة
على ان الفاسق لا يتابد عذابه والاخر ان الحمل على طول المكث بجعل الخلود
في اصل الوضع حقيقة فيه يترجح لكونه ينفي كون اللفظ مستعملا في معنى
المشترك وفي معنى الحقيقة والمجاز معا وهو اللازم على كونه حقيقة
في التابيد والادلة المقتضية لعدم تابيد عذاب الفاسق توجب كونه
كذلك فليتامل و الجواب عن الاية الثالثة وهي قوله تعالى واما الذين
فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم
ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون المراد بالذين فسقوا الكفار
المنكرون للحشر لا العصاة بالكباير بقرينة قوله تعالى عطفا على
اعيدوا وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون ولا شك ان
ذلك دليل ظاهر على ان المراد بالذين فسقوا الكافرين فلا تكون الاية
دليلا على مدعاهم وفي دلالة الاية على التابيد مناقشة من جهة اخرى
لانها انما دلت على منعهم من الخروج حال ارادة الخروج واما ان غفلوا
عن ارادة الخروج او ايسوا فلم يريدوا فيصح ان لا يمنعوا من الخروج لعدم
دلالة الاية على المنع حينئذ وليست هذه الحالة اخروية بالنسبة
لحال ارادة الخروج لان كثيرا ما يمنع الانسان من مطلوب حال الحرص
فاذا استيئس واستسلم رحم وبعث بما فيه مطلوبه و الجواب عن الاية
الرابعة وهي قوله تعالى يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين ان

المراد بعدم غيبتهم سلب العموم اي ليس جميع الفجار بغايب عن النار وذلك يصدق
بغيبة البعض وهو من ليس بكافر فينيب ولو سلم حين فانه يصدق ليس جميع
الناس في النار اذا كان فيها البعض دون البعض ولو سلم العموم في الافراد فيكون
التقدير لافرد منهم غايب عن جهنم فلا نسلم العموم في الازمان لان العام قد يكون
مطلقا في الازمان فيكون التقدير لافرد منهم غايب في زمن ما وهو الاول
وغاية الامران نفي الغيبة لما اورد للتهديد والتغليظ في الوعيد ناسب
ان يكون زمانا طويلا فنقول بموجبه ولا يستلزم الابد وعليه يكون التقدير
لافرد غايب عنها في زمن طويل وذلك انما يفيد طول المكث فينصرف الطول
في الكفار الى الابد وفي الفساق الى ما ينقطع مع الطول والى هذا التقدير
اشار بقوله او نقول المراد المبالغة في طول المكث وهو صادق بما ينقطع
وكذلك الخلود فانه يصدق عليه طول المكث فحينئذ ينصرف في الافراد
الى ما اقتضاه الدليل في كل بخصوصه ويويد ذلك ويحتمه الجمع بين الادلة
والحاصل ان نفي الغيبة يصح ان يكون نفيا عن المجموع لا عن كل فرد فلا يتم
الاستدلال وان يكون لا في جميع الازمان بل في البعض فلا يتم ايضا فيكون حينئذ
ورد للتغليظ في الوعيد مرادا به طول المكث الصادق بالمنقطع وبالابد
فينصرف في الافراد الى مقتضى الدليل فيتابد في الكافر وينقطع مع الطول
في غيره والجواب عن الاية الخامسة وهي قوله تعالى بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ان المراد
بتعدي الحدود في الاولى تعدي حدود الاسلام الى الكفر لا مطلق تعدي حدود
ما او المراد باحاطة الخطيئة في الثانية احاطة الخطيئة بجميع الحسنات
حتى يكون الانسان بحيث لا يبقى له حسنة الايمان ولا غيرها لاكثرة الخطيآت
في الجملة وانما حملناهما على ذلك جمعا بين هذه الادلة والادلة الدالة
على خلود الفاسق من النار وان زنى وان سرق واعلم ان هذا التوجيه
في الاية الخامسة والسادسة يعم جميع الايات المتقدمة وهو ظاهر
وتحقيق الجمع ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مثلا محكم
ومفيد قطعا ان ما دون الشرك يغفر والاتفاق متقرر بيننا وبين الخصوم
على ان كل كبيرة سوى الشرك هي دونه والاتفاق بيننا وبين المعتزلة

ايضا

٤٤

ايضا على ان من ثبت له الغفران شرعا لا يكون من المخلدين فالعمومات الدالة على ان
العاصي مخلد يجب حملها على الكافر لتصح الدلالة على غفران ما دون الشرك
من الكباير المصر عليها اذ هي المقصودة والا فالصغاير مغفورة قطعا وفاقا
وكذا المتوب عنها فلا ينافيهما قوله لمن يشاء لافادته كما يأتي ان منهم من لا يغفر
له وكذا الادلة الواردة في انه لا يبقى في النار من كان في قلبه مثقال حبة
خردل من ايمان لانها وان كانت احادا طابقتها الوقايع في شرايع الانبيا واستغفار
اهل الملل لجميع المذنبين دون المشركين ودفنهم اهل الكباير وان علمت كبايرهم
دون من علم كفره في مقابر المسلمين والدعا لهم والاحاديث في الشفاعة لاهل
الكباير قد تواتر جنسهما ولانها انما خصصت العام ودلالته على كل فرد
بخصوصه ظنية وليس للمعتزلة ان يقلبوا هذا بان يحملوا ما ورد من العمومات
في عدم خلود المومنين على الاتقيا والتايبين لاقرارهم بانهم لا يستحقون العذاب
اصلا ولانه لم يرد نص يقبل تخصيصها كما ورد بما يخصص ادلتهم بالكافر اذ لم
يرد ان من فعل كبيرة واصر عليها وان مع الايمان فهو مخلد كالكافر كما ورد
ان من كان في قلبه حبة خردل من الايمان فهو يخرج من النار وان زنا وان
سرق وان شرب الخمر وانه قتل العمد ليس فيهما التخليد وان مع الايمان فتعلت
حملها على الكافر المستحل فقد ظهر ان مذهبهم في خلود المصر على الكبيرة اذا
حكم له بالايمان غاية في البطلان والله الموفق بمنه الثاني من شبههم
ان الفاسق لو دخل الجنة لكان دخوله باستحقاق منه والاستحقاق انما
يكون بالاعمال وقد انتفى الاستحقاق بالاعمال بسبب الاحباط او الموازنة
على ما سيجي تفريعا عن المعتزلة من ان الاعمال الحسنة تحبطها السيئة الكبيرة
الواحدة فاحرى الكبيرة ومن انها توزن فتبطل اذا غلبتها السيئة واذا بطلت
كلها لم يستحق من بطلت له دخول الجنة والجواب منع المقدمتين
معا يعني الاولى وهي كون الدخول لا يكون الا باستحقاق والاستحقاق
لا يكون الا بالاعمال لان الدخول عندنا بفضل الله ورحمته الواسعة
لا بالاستحقاق وقد تقدم دليله والثانية وهي كون الاعمال تحبط بالكباير
او توزن بها فيبطل ما غلبته السيات لما سيأتي من الدليل على ابطال
الاحباط وابطال الابطال بالموازنة على ان الموازنة لا توجب البطلان

عند المفهوم بالنسبة لكل فاسق بل الذي غلبت سيئاته حسناته لا يخلد وهو خرق للاجماع
بيننا وبينهم وعوان الجنس الذي ينزل له لا يكون منه مخلد الثالث من شبههم
ان يقال لو انقطع عذاب الفاسق ذي الكبائر لانقطع عذاب الكافر
والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله فيكون عذاب الفاسق مخلدا وهو المطلوب
وانما لزمنا الانقطاع في عذاب الكافر على تقدير انقطاع عذاب الفاسق وسوينا
بينهما في ذلك بجامع تناهي المعصية اي بالجامع الذي هو علة الانقطاع
في العاصي وهو موجود في حق الكافر فيتحد حكمهما وذلك الجامع هو تناهي المعصية
وذلك ان الفاسق انما تناهي عذابه لتناهي معصيته قدرا وزمانا اما قدرا
فلان فوقها الشرك واما زمانا فظاهر واذا كانت هذه هي العلة في تناهي
عذاب الفاسق فيقس عليه الكافر في تناهي عذابه لوجود العلة فيه فان
الكفر متناه زمانا وقدرا اما زمانا فظاهر واما قدرا فلان مراتب الكفر
في نفسه متفاوتة والجواب عن هذه الشبهة الضعيفة منع علية
التناهي اي منع كون التناهي هو العلة في انقطاع عذاب الفاسق وانما
ينقطع عذاب الفاسق بفضل الله ورحمته مع ما جعل سببا لتلك الرحمة
شرعا وهو ايمانه ضرورة ان افعاله تعالى اختيارية ومهما تقديمه
والفعل الاختياري لا علة توجبه عقلا ولو سلم ان التناهي علة الانقطاع
في الفاسق لم نسلم التناهي في الكفر قدرا وان تناهي زمانا بالموت
ونحوه اذ لا معصية اعظم من جنسه وجنسه هو الموجب للخلود ولا
عبرة بتفاوت افراده بالنسبة للخلود وان امكن اعتباره في الاشدية
وذلك ظاهر اذا اريد بالتناهي قدرا وجود ما هو اعظم واذا اريد غير ذلك
فلم يتصور الا باعتبار الزمان فاذا كان منع تناهي الكفر قدرا ظاهرا
فلم يستو الكافر والفاسق في علة انقطاع العذاب على تقدير انه معلل
بالتناهي لعدم وجودها في الكافر لو سلم كون علة الانقطاع التناهي
وسلم وجودها في الكافر لم يتم القياس لتوقفه على عدم مصادمة
النص والنص في عدم تخليد الفاسق موجود وايضا القياس في الاعتقادات
ممنوع اذ لا يفيد الا الظن والظن في الاعتقادات لا عبرة به فحينئذ
منع صحة القياس في مقابلة النص حيث كان النص موجودا مقابلا

في

في صورة النزاع ومنع صحته في الاعتقادات كافيا في بطلان هذا الاستدلال الرابع
من شبههم ان الوعيد الذي يكون بدوام العذاب لطف بالمكلف وانما قلنا انه
لطف بالمكلف لكونه ازجر له عن المعاصي من الذي يكون بالانقطاع وعدم
الدوام واذا كان العذاب المخلد اشد في زجر المكلف عن المعاصي من العذاب
المخلد كان في تقريبه من الطاعة والتبعيد عن المعصية اولى من الوعيد
بالانقطاع فاذا سلم ان الوعيد ولو مع الانقطاع لطف لتقريبه من الطاعة
فالوعيد دون الانقطاع اولى ان يكون لطفا فاذا كان الوعيد المخلد لطفا
فهو يجب لوجوب اللطف عقلا على ما تقدم في اصول المعتزلة ثم اذا
وجب فلا يزول اذا وقع ليتحقق صدق الخبر الدال على دوامه فلزم من هذا
كون عذاب الفاسق مخلدا وهو المطلوب والجواب انا لا نسلم وجوب اللطف
عقلا وقد تقدم دليله عند ذكر مذهب المعتزلة فيه وبعد تسليم
وجوب اللطف عقلا كما تقول المعتزلة فالجواب ان الوعيد بالعذاب
المنقطع ايضا لطف لان العاقل يترجر لخوف صفع او حبس ساعة او ضرب
موذ لا سيما في ملا فكيف لا يترجر بعوان النار وان كان ينقطع بل الطمع
في دخول الجنة الدايمة بلا هوان كاف للعاقل في الانزجار عن المعاصي
والجاهل السفيه قد لا يترجر عن شهوته العاجلة ولو بالوعيد المخلد
لانه اذا استحق في حق شهوته عذابا احيانا بالنار فهو يستحق ما زاد على
ذلك الى الابد لتساوي الاحيان في زعمه وسفاهته واذا تقرر ان الوعيد
بالمنقطع لطف وبالدايم لطف ايضا وقد علم ان الوعيد لا يجب استواء
الموعدين فيه بل يختلف باختلاف الجرايم فليكن الوعيد بالمنقطع
للمومن العاصي لان جرمه اخف فوعيده اذ لا رغبة للشارع في ازدياده
عنه ليست كرغبته في ازدياد الكافر عن كفره وليكن الوعيد بالدايم
للكافر لان جرمه اكبر فليكن وعيده يكون اعظم لقوة الرغبة في الازدجار
عن الكفر لان مفسدته اشد وغاية ما يختلج في العقل ان احد الوعيدين
وهو الذي يكون بالعذاب الدايم اقوى من غيره فيكون اقوى في
ايجاب اللطف فليرتكب ما هو الاقوى والغاية في اللطف فنقول
ذلك غير لازم الرعاية من جانب الشارع اذ ليس يجب عنده لا واحد

على تقدير وجوب اللطف ماهو الغاية في ذلك الاطف والالزام ان
يوعد الكافر بما هو اقوى من عذابه اذ لا تتناهى مراتب العذاب في قدرة
القادر المختار والله اعلم

البحث الحادي عشر

فيمن خلط
الحسنات بالسيات الى ان مات وهو غير تايب ويلزمه الاصرار
على المعصية الذي هو كبيرة وهذا الباب من معنى ما قبله لان ما قبله
فيمن مات مصرا على الكبيرة وهذا المعنى كذلك وانما يفترقان في ان
الغرض من هذا ذكر ما تنعيه المعتزلة من حبوط العمل لحسنات بالسيات
مع رده وهو ما خذ حكم الخلط عندهم هنا فان ذلك هو الغرض من هذا
الباب وما تقدم انما الغرض منه بيان ان صاحب الكبيرة مخلد في النار
وحض بما خذ اخر ولم يذكره هنا وانما عزل هذا الباب عن ذلك ولو
كان الغرض من هذا الباب ذكر دليل من ادلة الخلود الذي اتحد
في البابين على قول المعتزلة لكثرة الكلام في الاحباط وليتبين ان
المعتزلة لم يتفقوا على خلود ذي الكبيرة لان من يقول منهم بالموازنة
والاحباط بالمكاثرة انما يحكم بالخلود ان لم تغلب الحسنات كبائر
المعاصي ولما كان هذا هو الغرض وطاله ذكر الحكم المتنازع ليترتب
عليه الاحباط الذي هو الغرض من النزاع فقال المومن اذا ارتكب
الكبيرة ولم يصبها اصلا او اصابها ولكن تاب عنها فلا خلاف
بين المسلمين انه من اهل الخلود في الجنة كما انه لا خلاف ان من
كفر والعياذ بالله تعالى بعد الايمان والاحسان ومات على كفره
انه من اهل الخلود في النار وانما الخلاف في المومن اذ خلط
الحسنات بالسيات الكبيرة ومنها الاصرار على الصغاير ولم يتب
من ذلك الى ان مات وفي ضمن ذلك انه من اهل الكباير الى الموت
كما هو مسئلة الباب السابق كما اشرنا اليه فعندنا انه في الجنة
اي ماله اليها وان تنفذ فيه الوعيد ان لم يعف عنه اولا بهو ولو
بعد دخول النار لا بد ان يرد الى الجنة ويخلد في نعيمها لادلة
سمعية على ذلك لا تكاد تخفى وللاجماع قبل ظهور المخالف
وعند المعتزلة اخلاهم الله من بدعتهم الارض انه مخلد في النار ذهابا اي

اي حال كونهم ذاهبين او لاجل ذهابهم الى ان السيات تحبط الحسنات وقد خالفوا في ذلك
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات حتى ذهب الجمهور منهم متغالين في خلاف
مدلول الاية الكريمة الى ان الكبيرة الواحدة اذا تاخرت او تقدمت
الطاعات الكثيرة من غير ان يتوب صاحبها منها تحبط اي تبطل جميع تلك
الطاعات الكثيره وان كانت طاعات ماية سنة وهو اي مذهبهم
هذا وهو احباط جميع الطاعات وان كثرت بكبيرة واحدة او اكثر فاسد
قطعا سمعا وانما فسد قطعا سمعا لورود النصوص القاطعة الدالة
على ان الله تعالى لا يضيع اجر المحسنين كما قال تعالى انا لا نضيع اجر
المحسنين من يعمل مثقال ذرة خيرا يره من غير تفرقة بين ذي كبيرة
وغيره وحمل ذلك على غير ذي الكبيرة مع تحقق شروط الاحسان فيه
من الاخلاص فيه والاكمال حمل للنص على خلاف الظاهر بلا دليل
ولا سبيل اليه وما ياتي من ذكر الاحباط في القران سياتي معناه كما
اقتضته الادلة وفسره به علما التفسير من الصحابة وغيرهم وهو
فاسد عقلا بناء على مذهب الخصوم من رعاية الحسن والقبح العقليين
للقطع اي لان العقل يقطع بقبح ابطال طاعة ماية سنة بشرب جرعة
من الخمر او تناول لقمة من الربا ولم يتب منها فان الغني الكريم اذا اخدمه
انسان خدمة تنطيم لاجر وعده به ازمانا متطاولة ولحق الخادم
الكد والتعب في القيام بحقوق ذلك الغني ثم انه بعد مضي سنين
كثيرة في تلك الطاعات بدا منه في ساعة ما تقصير في امر من
اوامره فلا يحسن من ذلك الغني الكريم ان يبطل له اجر جميع ما عمل
في جنب تقصيره وتناوله ساعة لخلاف امره ولان تعذيب من
داوم على العبادة والعصيان دهورا بل الحسن في حق ذلك الكريم
الاغضا عن تلك الهفوة والمسامحة في جنب ما اطاع من خدمته
وفي حق ما اطاع بنيته وان لم يعف عنها فلا اقل من ان يثيبه على
افعاله الحسنة ويعاقبه على تلك الزلة وكل العقلا لا يحكمون بانه
ابطل له جميع خدمته وعامله في العقوبة معاملة العدو والعاصي
على الدوام فقد ظلمه ويحكمون بان كرمه وغناه وعفوه مقدح

ان
فهما بفعله اذ يستقبح منه مع ما يصف به نفسه من الكرم والغنا والحلم
يضيع حق من طال في خدمته ناصحا وفي السعي في اوامره ناجيا بزلة واحدة
بل العدل وحسن الاخلاق يقتضيان انه لا يضيع ما حسن ولو كان نصف ما عدي
بل ولو كان اقل مما عصي فان لم يقبح من الغني الكريم الصفوح هذا فلا يقبح
منه العقوبة بلا جرم اصلا اذ لا فرق بين جرم تقابله من المحاسن ما استغرقه
حتي صار كالمعدوم عادة كما قيل واذا الحبيب بذنب واحد جاءت
محاسنه بكل شفيع وبين عدم الجرم اصلا في ان كلا منهما يستحق صاحبه
في مجاري العقول واستحسانها ان لا يعذب كل منهما بعذاب ما فضلا
عن عذاب الخلود وابطال جميع الاعمال ولان جهة الاستحقاق اي يفيد
ما ذهبوا اليه من الاحباط من جهة العقل امران احدهما ما تقدم وثانيهما
ان جهة الاستحقاق عندهم وهي كون الفعل انما فعل لكونه حسنة وامتثالا
اي ولامتثال امر الله تعالى باق خبر من جهة وذكر باعتبار المعني الذي
فسر الجهة به يعني ان الجهة التي توجب الاستحقاق للثواب باقية
ولو فعل العبد الكبيرة وتلك الجهة هي كون الفعل انما فعل للامتثال
ولكونه حسنة في نفسه فان ادراك جهة حسنة صحيح للمومن
وان كان عاصيا وقصد الامتثال منه صحيح ايضا لايمانه بخلاف الكافر
فان قصد الامتثال منه لا يصح اذ لا يومن بان الاوامر من عند الله
تعالى حتي يقصد امتثالها ويلحق به من حكم له بالكفر وان اقر
بالاوامر اذ لا قايل بالفرق بين الكافرين واذا بقيت في حق
صاحب الكباير الجهة الموجبة للاستحقاق تحقق الاستحقاق
ولا يحبط بالكباير والا لزم وجود الملزوم وهو تلك الجهة بدون اللازم
الذي هو الاستحقاق للثواب وايضا يبطل ما قالوا من الاحباط دوجه
اخر وهو انه اي وجوب الاحباط للحسنات بالكباير يوجب منافات
الكبيرة لصحة الطاعة كمنافات الردة لصحتها ضرورة ان معني الاحباط
بطلان الطاعة بالكبيرة فتساوي الكبيرة الردة حينئذ اذا بالله تعالى
في بطلان الطاعة بها ومساوات الكبيرة للردة في منافات الطاعات
باطل لان الكبيرة تجتمع معها الطاعة بشروطها لصحة الاخلاص

مع الكبيرة دون الردة لانها كفر فتحصل من هذا ان احباط الحسنات بالكباير
او الكبيرة الواحدة باطل بالسمع للاجماع قبل المخالف وللنصوص الكثيرة
الوارده في ان الله تعالى لا يضيع اجر المومن وبالعقل لحكم اهل العقل بحسن
تجاوز السيئة الواحدة من الرحيم الغني الكريم في جنب حسنات كثيرة
وقبح ضد ذلك ولتسليم الخصم بقا الجهة الموجبة للاستحقاق مع الكبيرة
فلا يبطل الاستحقاق بها واللزوم ساوا بقا للردة في ابطال الحسنة
مع الاتفاق علي نفي المساوات ثم اشار الي شبهة القايلين بان الكبيرة
تحبط جميع الحسنات بقوله قالوا في بيان استحقاق الثواب يحبط
باستحقاق العقاب الثواب منفعة خالصة دايمة مع التعظيم وعنوا
بالخلوص انه لا يصاحبها شي من العقاب والعقاب مضرة خالصة
اي غير مشوبة بثواب دايمة مع الاهانة فمن خلوص كل من المنفعة
والمضرة لا يجتمعان في ان واحد ومن دوامهما لا يجتمعان في الوجود
في زمانين والتضاد بين الاهانة والتعظيم ظاهر واذا كان الثواب
والعقاب ما ذكر فهما لا يجتمعان استحقاقا اي لا يجتمع لشخص واحد
استحقاقهما لان الاستحقاق يستلزم الوقوع اذ معناه كون المكلف
قد ارتكب سببا يوجب الثواب او العقاب ووقوع المتنافيين في
محل واحد محال ولا يخفي ان هذا الاستدلال علي تقدير تسليمه
انما يوجب كون احد استحقاقي الثواب والعقاب محبطا للاخر
لا بعينه لا كون استحقاق العقاب بخصوصه محبطا لاستحقاق
الثواب الذي هو مدعي الخصم قلنا في رد هذا الاستدلال
لا نسلم الخلوص في الثواب والعقاب فيصح ان يدوم احدهما
مصاحبا لشي من الاخر اذ لا مانع من ان يثاب المخلط بالثواب
مع مصاحبة شي من العقاب ولو لم يكن الانقصان المرتبة
وتدني اعظم المنازل واذا صح اجتماعهما فلا يلزم الاحباط ولو
سلم فلا نسلم دوام كل منهما لصحة تناهي احدهما ليكون علي
قدر الفعل الموجب له فليكن العقاب هو المتناهي لئلا تكون
الزيادة علي ما يوجبه الفعل ظلما فيصح العقاب في الزمن

الاول لم ينقطع فيبقي الثواب والثواب لاينقطع اجماعا فحينيذ لايلزم الاحباط لصحة
اجتماع مقتضي الاستحقاقين في الوجود لتقدم احدهما وتاخر الاخر ولو
سلم لزوم قيد الخلوص والدوام في منفعة الثواب ومضرة العقاب
فلا يوجب ذلك تنافي الاستحقاقين فيصح ان يستحق العقوبة الدايمة
من جهة المعصية والنفعة الدايمة من جهة الطاعة ولا يلزم من ذلك
محال لان الاستحقاق هو كون المكلف لو عوقب بفعله لم يكن مظلوما
اوكونه لو اثيب كان حقيقا بالثواب بسبب حسن فعله ولا يلزم من ذلك
وقوع نفس الثواب والعقاب معا في شخص لصحة ترجيح الثواب
بوصف الثواب لرحمة والكرم واسقاط العقاب وان استحق ولا
نسلم ان معني الاستحقاق كون فعل المكلف موجبا للمستحق بفتح الحا
ولو سلم تنافي الاستحقاقين بتقدير استلزام كل منهما ما ينافي
ما استلزمه الاخر بحيث لايجتمعان في شخص واحد فليس ابطال
الحسنة اي الثواب الذي هو لازم الطاعة بالسيئة اي العقاب الذي
هو لازم المعصية اولي من العكس وهو ابطال السيئة بالحسنة بل
هذا العكس اولي كيف وقد قال تعالي ان الحسنات يذهبن السيئات
وورد ان اثر الرحمة يغلب اثر الغضب وان الثواب يتضاعف الي
سبعماية واكثر والعقاب لايتضاعف بل هو علي قدر الفعل
وذهب الجبايان ابو علي وابو هاشم الي ان الاحباط ليس علي
الاطلاق من ان الكبيرة وان انفردت تحبط جميع الحسنات لظهور
فساده بما تقدم ولكن يكون علي وجه اخر يتحقق به نفي الظلم عن
العبد وذلك الوجه هو ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت اي
زادت علي الاخري قدرا اي في القدر وتلك الزيادة في القدر تعتبر
بين القسمين بحسب الاجر والوزر لا عددا اي لا بحسب العدد احبطت
الاخري دبرا يعني ان المعاصي ان زاد قدرها علي الطاعات احبطت
تلك الطاعات وان زاد قدر الطاعات احبطت المعاصي والاربا
يكون بحسب الاجر والوزر لا بسبب كثرة العدد وقلته اذ رب معصية
يفوق وزرها اجور كثيرة من الطاعات لعظم مفسدتها ورب

طاعة

طاعة يفوق اجرها وزر كثير من المعاصي لعظم مصلحتها وعند من الجبايين لايقتضي خلود صاحب
الكباير في النار علي الاطلاق بل انما يخلد عندهما ان اربت معاصيه علي طاعته
واما ان اربت طاعته فهو مخلد في الجنة وهو توسط بين اهل السنة واهل الاعتزال
وينبغي ان يتنبه لكون الاحباط كما لم يجب عقلا لايستحيل عقلا فينبغي ان يرجع
فيه الي مقتضي الادلة الشرعية وسياتي ما استدل به الجبايان كساير المعتزلة
ثم اختلف الجبايان بعد الاتفاق علي ان الاحباط بالاربا في كيفية ذلك فزعم
ابو علي ان الاقل من فريقي الطاعات والمعاصي يسقط جزما ولا يسقط من
الاكثر شيء وهذا هو الاحباط المحض اي الخالص اذ المحبط بفتح البا لم يثبت
بقي من التاثير في المحبط بكسرها فاذا عمل العبد ما استحق به عشرين جزاء
من العقاب وما استحق به ثلاثين من الثواب بطلت عشرون من العقاب
وبقي ثلاثون من الثواب واذا عمل ما استحق به عشرين من الثواب وثلاثين
من العقاب بطل ما للثواب من الاجزا وبقي ما للعقاب برمته وزعم ابو
هاشم انه اي الاقل يسقط كله كما قال ابو علي ولكن لا يبقي الاكثر كما هو
بل يسقط من ذلك الاكثر ما يقابله اي ما يقابل الاقل وهذا هو الموازنة
وهي احباط ايضا الا انها مع شوب التاثير في الاكثر وسميت موازنة لان الاكثر
لما كان لايبقي منه الا ما فضل به الاقل فكانه وزن بالاقل فسقط المتساويا
وبقي ما رجح به الاكثر فاذا كان عند العبد عشرة اجزا من الاجر وخمسة من
الوزر سقطت خمسة الوزر برمتها وخمسة من الاجر فتبقي خمسة من
الاجر فقط بها يثاب واذا كان معه عشرة من الوزر وخمسة من الاجر
سقطت الاجرية جميعا وخمسة من الوزرية فتبقي له خمسة من الوزر
بها يعاقب بعد اتفاق ابي هاشم واتباعه مع ابي علي واتباعه في وجوه
التغيير والتساقط وعدم بقا افعال المكلف جميعا اختلفوا اي المزيفان
في ان ذلك التاثير والاسقاط تغيير اي تاثير وتساقط واقع بين الفعلين
اعني الطاعة والمعصية فالطاعة تسقط المعصية والعكس ويلزم من
اسقاط احداهما الاخري اسقاط المستحقين والاستحقاقين ويترتب
عليه ان العاصي لما سقط عند العصيان لايسمي عاصيا والطايع
لايسمي طايعا اذا سمي الوصف الاول بالثاني او العكس لان التسمية تابعة

بلى

لوجود الوصف **او** ذلك تغيير وتاثير واقع بين الاستحقاقين ويلزم سقوط
ذات المستحقين من الثواب والعقاب دون وصف الطاعة مال ابو هاشم الي
الثاني ومال ابو علي الي الاول واما الثالث فقريب من الثاني واعلم ان هذا
البحث اعني كون التساقط بين الاولين او الثانيين او الثالثين من التدقيقات
التي لا ينبني عليها كبير معني لان تساقط اي اثنين كانا يوجب التغير والتساقط
فيما سواهما باللزوم البين فهو علي عادة المعتزلة في الاشتغال بتدقيقات
وتعريبات لا يظهر لها المفيد خارجا **واستدلوا** اي المعتزلة **علي الاحباط في الجملة**
اي من غير وجود تفصيل دلالة علي مدعاهم بل علي وجه الاحباط بوجه ما
بمثل قوله تعالي يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي
ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض **ان تحبط اعمالكم** وانتم لا تشعرون
وقوله تعالي **اوليك حبطت اعمالهم** في الدنيا والاخرة واوليك اصحاب النار
هم فيها خالدون وقوله يا ايها الذين امنوا **لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذي**
لكنه اي لكن ما استدلوا به انما يثبت كما قلنا احباطا في الجملة **ولا يثبت ما هو**
المتنازع من بطلان اي وهو بطلان حسنة **كاملة** اي تامة بشروطها **بسيئة**
اجنبية منفصلة عنها **سابقة** عن تلك الحسنة **او لاحقة** بها فان الايات
المذكورة لا اشعار لها بخصوص هذا المعني المتنازع بل بسياقها في معني
اخر اما قوله تعالي فاوليك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة فمني في الكافر
المرتد لقوله تعالي ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاوليك
حبطت اعمالهم الخ والكفر لا نزاع انه يبطل الاعمال شرعا فليس مدلول الاية
من محل النزاع واما قوله تعالي ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فمبني في
الطاعة التي هي مخاطبة النبي صلي الله عليه وسلم اذ لها وجهان
احدهما ان يكون الخطاب بخفض الصوت المؤذن بالتوقير وهو شرط
قبولها والاخر ان يكون بالجهر ورفع الصوت المؤذن بقلة التوقير
المجانب الاعظم الموجب لبطلانها فهي حسنة واحدة شرط في قبولها
ان تكون علي وجه مخصوص لا مكاندفاذا عدل عن ذلك الوجه المشروط
الي غيره بطلت وحاصل ذلك ان المكلف اذا عدل عن وجه مرتبط بعمله
يكون به مدحه وذمه الي وجه يكون به ذمه فحينئذ يقال انه ابطله

بمعني

بمعني انه لم يات به علي وجه يقبل بمنزلة من صلي مع تضييع فرض تبطل الصلاة
بتركه وبتقدير ان يكون المراد ان الجهر يبطل جميع الاعمال فلا يفيد المدعي لاحتمال
تخصيصه بهذه المعصية الخاصة لتنزيلها منزلة الكفر لعظمها وبعدها عن حال
المحب المومن فانه لا داب له الا التوقير واما قوله تعالي لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذي فهو من معني ما قبله لان الغرض من الاتيان بالصدقة علي
شرط قبولها وهو ترك المن والاذي فان اوتي بها مع المن والاذي فقد عدل
عن الوجه المقبول الي غيره وسمي ذلك احباطا لان ذلك يحقق الثواب وعلي
تقدير ان ينفصل عنها المن والاذي فالمن والاذي مخصوصان بالصدقة
وذلك لا يوجب بطلان كل حسنة تامة بسيئة منفصلة اجنبية عنها
فما استدلوا به لا يفيد الاحباط المطلق بين الحسنات والسيئات **فضلا عن**
تفصيل الجبايين فان افادة الايات المذكورة له غاية في البعد اذ ليس
فيها دلالة علي ان الكثير يحبط القليل مع بقاء جميعه او مع بطلان
ما يقابل القليل منه وهو مذهب الجبايين وهو ظاهر **وقد استدل الامام**
الرازي **علي بطلانه** اي بطلان مذهب الجبايين وتفصيلهما **اما استدلاله**
علي بطلان **راي ابي علي** وهو ان الكثير يحبط القليل مع بقاء ذلك الكثير
برمته **فقال انه** اي مذهب المذكور علي تقدير تاخر المعاصي الكثيرة
وسبق طاعات اقل منها فيه **الغا الطاعة السابقة** مع ما تكلف فيه
المكلف من الكد والتعب حتي انه اتي بها بشروطها فهي بذلك الالغاء
لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا **وهو** اي ذلك الالغا **ظلم عندكم** اذا اصلتم
في مذهبكم ان تكليف العبد بالفعل يقتضي ترتب ثمرته عليه ان فعله
والا كان الغا با بلا فايدة وهو ظلم محال من الحليم الحكيم وههنا صار
امر العبد كذلك اذ رتبت ثمرة فعله القبيح عليه وهو العقاب وابطلت
ثمرة فعله الحسن بعد الاتعاب ولا شك ان ذلك ظلم في مذهبكم
وايضا ابطال ثواب الطاعات السابقة **منفي بالدليل السمعي كقوله**
تعالي فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره لانه يتعين ان يكون المراد برويته
روية ثوابه والا فلا فايدة لرويته دون الثواب هذا **مع ما فيه**
اي في ابطال الحسنة السابقة الباقية بالسيئة الحادثة **من الترجيح**

ترك

بلا مرجح لان انتفا الباقي بالحادث ليس باولي من اندفاع الحادث بالباقي بل
الاولي العكس لان دفع مالم يكن اهون من رفع ما كان وتقرر لان تقرره بسبب
سعه فلا يغلبه الحادث بسببه الذي يوجده وامااسند لاله حلي سطلان
راي ابي هاشم وهو احباط جلة القليل مع احباط مقدار فقط من
الكثير وذلك هو الموازنة فقال لان طريان الحادث مشروط بزوال
السابق لما ثبت من التنافي بين الحادث والسابق فلا يوجد الحادث حتي
ينتفي ماينافيه وهو جملة السابق والالزم اجتماع المتنافيين د فرض
عدم التنافي بينهما بصح الاجتماع وصحة الاجتماع بين الثواب والعقاب او
بين استحقاقيهما ابطال لمذهب الاحباط واثبات لمقابله وهو صحة
ان يثاب الانسان من جهة ويعاقب من اخري فاذا الحقق علي مذهب
ابي هاشم ان الحادث لايطرا حتي ينتفي السابق فزوال بعضه اي بعض
الطاري به اي بالسابق دور محال لان الحاصل ان اللاحق لايوجد برمته
حتي ينتفي السابق برمته والالزم اجتماع المتنافيين ولا ينتفي السابق
حتي ينتفي اللاحق برمته والالزم انتفا السابق بلا سبب وهو محال قال
الامام و يبطل مذهب ابي هاشم من وجه اخر امنه اي الشان لااولوية
لبعض اجزا الكثير بان يبطل باليسير دون الباقي للمساوات بين اجزاء
الكثير فتسلط القليل علي البعض يبطله دون غيره مع المساوات .
ليس بالاختيار والترجيح وهو ظاهر وكونه بدون الاختيار ترجيح بلا
مرجح وهو محال فيلزم ان يبقي الكثير بكليته باليسير ليلا يلزم
الترجيح بلا مرجح لكن افنا الكثير جميعا باليسير محال لانه تغليب لمن شانه
المغلوبية ولانه يخالف ما ذهب اليه القايل بالموازنة والاحباط قال
و يبطل ايضا مذهبه بتقرير اخر لان زوال كل من السابق واللاحق
بالاخر لايخلوا اما ان يكون دفعة بان يزيل اللاحق السابق في اللحظة
التي يزيل فيها السابق اللاحق وهو ظاهر الاستحالة لان ذلك يوجب
وجودهما اي وجود السابق واللاحق حال عدمهما وهو ضروري الاستحالة
لانه جمع بين النقيضين وانما اوجب ذلك لوجوب وجود العلة حال حدوث
المعلول والاوجد المعلول بلاعلة والعلة هنا وجود السابق واللاحق

يوجد

والمعلول

وقف ... تعالى ... الكتاب ...

والمعلول زوالهما لان الغرض ان وجود السابق علة لسبب اللاحق ووجود اللاحق
علة لسبب السابق فاذا ازال كل منهما بالاخر فقد اقترن زوال كل منهما بزوال
الاخر وعلة الزوالين وجود كل منهما وهي تقترن بمعلولها علي ما تقرر في
وجوب وجود العلة مع المعلول فيقترن وجودهما الذان هما العلتان
بالزوالين الذين هما المعلولين ولاشك ان الزوال عدم فقد اقترن وجود
كل منهما بعدمه وهو واضح او يكون ذلك الزوال علي التعاقب بان يزول
السابق باللاحق ثم يزول بعض اللاحق بالسابق الزايل بزواله وهو
محال ايضا لانه يوجب حدوث المعلول الذي هو زوال اللاحق بلاعلة
وهو وجود السابق لان الغرض ان زوال كل منهما علته وجود الاخر فاذا ازال
السابق بوجود اللاحق فما يزول من اللاحق بعد زوال السابق انما يتحقق
زواله بعلته التي هي وجود السابق ووجود السابق زوال فقد زال
ما زال من اللاحق بلا علته المزيلة لان الغرض انتفا وها حال زواله
فتحقق ان زوال الثاني وهو اللاحق بلا مزيل اذ الغرض ان علة زواله
وجود الاول ووجود الاول قد انتفي وهو ظاهر وقد يعبر عن هذا المعني
بان الاول غلبة الثاني اذا ازاله مع انه موجود وبعد كونه مغلوبا بازالة
لايعود غالبا للثاني بان يزيل منه قدره وبعد كونه مغلوبا وذلك
في حال عدمه واعترض استدلال الامام الرازي بانه انما يتم ان
كان المتحبطان امرين محققين يتصف كل منهما بافنا الاخر بعد وجوده
ويكون كل منهما علة موثرة في اعدام الاخر وافنايه فيلزم علي المعية
وجودهما لكون وجودهما علة عدمهما وعدمهما لكون عدمهما معلولي
وجودهما كما الزم الفلاسفة في كسرة الحرارة للبرودة وكسر البرودة
للحرارة لذاتيهما حال اجتماع موصوفيهما وليس الامر كذلك ههنا لان التنافي
والتحابط اما ان يفرض بين الاستحقاقين او بين الفعلين اعني الطاعة
والمعصية او بين المستحقين اعني الثواب والعقاب وفي كل ذلك لايتصور
افنا موجود لموجود في ان واحد ولا علي التعاقب وهو الذي الزم فيه
الامام الرازي المحال اما اذا افرض بين الاستحقاقين فلان الاستحقاق
اعتبار شرعي بمعني ان الشرع اعتبر للمكلف كونه يثاب او يعاقب في

المستقبل وهذا الكون انما يوجد في العلوم والافهام لا في الخارج فليس له تاثير
حقيقي في امر خارجي فكون احد الاستحقاقين موثرا في الاخر على انه يزيله
بعد الوجود وبالعكس لم يتحقق حتي يلزم عليه اجتماع وجود الشي مع عدمه
في المعية وانتفا الشي بلا علة في التعاقب او يلزم عليه الدور ولان الاعتبار بيا
عدمية ولا تنافي بين الاعتباريات في الاذهان والعلوم لصحة اجتماعهما
فيهما وانما التنافي والتفاني بين الوجوديات واما اذا فرض بين المستحقين
وهما الثواب والعقاب فلانهما انما يوجدان في الاخرة ويوجدهما الله تعالى
بالاختيار اتفاقا وما يوجد بالاختيار لا تنافي بينهما اذ للمختار ان يجمع بين
وجودهما في زمانين او في زمن واحد وشخص واحد باعتبارين كان يكون
احدهما خفيفا ضعيفا لشوبه بشي من الاخر فان الانسان يجوز ان يعذب
بالسجن وينعم في الاكل والشرب فيخف كل منهما بالاخر او يعذب بالسياط
حال تنعيمه باحضار ما يملكه في المستقبل فيضعف عذاب السياط
عند النفس لمن تامل ان تملكه فلم يتصور فيهما كون احدهما علة وجوديه
ومدلولها زوال الاخر والعكس واما اذا فرض بين الفعلين فالامر فيهما
واضح اذ الفعلان في زمانين مع انتفاء كل منهما حينئذ لان حركة الجسم
تنقطع لحينها كحركة القلب فلا يتصور بينهما فنا احدهما بوجود الاخر
والعكس فعلي هذا لا يكون معني الاحباطات ثم امرين وجوديين كان احدهما
علة افنا الاخر والعكس وهو المحال علي ما قرر الفخر الرازي بل معني
الاحباط علي القول بالاحباط المحض ان الله تعالى اذا راي المكلف يفعل
الطاعة ثم عاد الي معاص كثيرة فلا يثيب ذلك العاصي على الطاعة
الاولي وترك الله تعالى لاثابة الطايع امر ممكن في قدرته تستقل
به القدرة ولا يتضمن اسقاط موجود لموجود علي انه علة عقلية
لاسقاطه حتى يلزم المحال ومعناه علي الموازنة ان الله تعالى بعد
تركه لاثابة الطايع اذا عصي بعد الطاعة يترك العقاب على المعصية
المتاخرة بقدرها اي بقدر الطاعة الاولي فيكون الحاصل انه تعالى
لا يثيب ذلك العاصي علي طاعته الاولي ولا يعاقبه علي جميع المعصية
بل يخفف عقابه بان يسقط منه ما يكون من الاجزا المستحقة علي قدر

اجزاء

١٥١

اجزا الطاعة وان اعاد معني الاحباط الي اسقاط الثواب وتخفيف العذاب من
الله تعالى فهو امر اختياري ليس فيه ما يستلزم الدور ولا وجود المعلول
بلا علة وهو ظاهر واعلم ان الفخر الرازي لا يندفع كلامه بهذا الاعتراض
من جانب المعتزلة لان كلامه مبني علي ما هو صريح مذهب الاعتزال
من ان الاحباط بين امرين محققين خارجا احدهما علة في زوال الاخر سوا
فرض ان الامرين هو الثواب والعقاب او استحقاقهما او الطاعة والمعصية
واما اذا اسلموا انتفا هذا المعني لاستحالته عقلا وان المراد بالاحباط اسقاط
المولي تبارك وتعالى للثواب او العقاب باختياره فهذا امر لا ينكره اهل
السنة عليهم ويرجع البحث فيه الي السمع فاي طاعة جا السمع باسقاط
ثوابها واي معصية جا باسقاط عقابها عمل به وما لا فلا ويبقي له حينئذ
استدلال بتنافي الاستحقاقين عقلا لان الاستحقاقين علي هذا امر كوله
امرهما الي اختيار الشارع بل نقول توجه هذا الاعتراض علي المعتزلة
احق من توجهه علي استدلال الامام الرازي لانه يحقق نفي التنافي بين
الاستحقاقين والمستحقين وما ترتب ذلك عليه فليتامل وقال امام
الحرمين ردا علي المعتزلة في قولهم باحباط الراجح من الطاعة والمعصية
لا كبيرة دون الشرك يوزي اي يزيد وزنها علي ثواب معرفة
الله تعالى لان الوزر والاجر علي قدر المعصية والطاعة بتحصيل معرفة
الله تعالى اعظم قدرا من كل معصية كبيرة فيكون ثوابها اعظم من كل وزر
فيلزمهم حينئذ ان يدروا اي يدفعوا ثوابها وزر جميع الكباير سوي
الشرك وهذا الالزام من امام الحرمين غاية في الوضوح اذ لا يسع المعتزلة
ما داموا مسلمين ان يدعوا ان ثم كبيرة دون الشرك اعظم وزرا في نفسها
من ثواب معرفة الله تعالى المبحث الثاني عشر
في العفو والغفران وفيه استطراد التكلم علي المصر علي الكباير وان تقدم
الكلام عليه للاشارة الي ان المعتزلة لم يتفقوا علي القول بانه مخلد في
النار كما ينبه عليه فيما يليه من الخاتمة وللزيادة في البحث باعتبار
الادلة اتفقت الامة سنيها وبدعيها علي وقوع العفو عن الصغاير مطلقا
اي سوا تاب فاعلها منها ام لا بان غفل عن التوبة عنها واما اذا اهمها مصرا

عادة كبيرة واتفقت الامة ايضا على وقوع العفو عن الكباير بعد التوبة منها
ظنا او يقينا واتفقت الامة ايضا على انه اي الشان لا عفو عن الكفر اذا
مات عليه صاحبه الا ان الامة على هذا على اختلاف في الجواز عقلا بمعنى
ان منهم من قال ان من مات على الكفر يجوز عقلا ان يعفى عنه وهو مذهب
الاشاعرة ومن وافقهم فيه لان ترك العقوبة ممكن لا يستحيل لذاته وانما
منع الوقوع الادلة السمعية ومنهم من قال يمتنع عقلا ايضا لان الكافر لو
جاز العفو عنه كما يجوز في حق المومن لم يكن فرق بين من اساء غاية الاساءة
وهو الكافر وبين من احسن غاية الاحسان وهو المومن لكن التفرقة بينهما
واجبة عقلا اذ هي مقتضى الحكمة الواجبة عقلا للواجب فان الحكيم شانه
التفريق بين القبيح والحسن فيعطي بكل ما يناسبه ورد هذا بانا لا نسلم
ان التفرقة بما ذكر تخل بحكمة الواجب لان حكمته انما هي جريان اموره
على مقتضى علمه كما يقول الاشاعرة فلا يلزم ما ذكر ولو سلم ان الحكمة
غير ذلك وهي ان تكون رعاية مصالح العباد كما يقول المعتزلة فلا يلزم
ما ذكر ايضا لان رعاية المصلحة قد تتحقق في عدم التفرقة بان تكون الحكمة
في التسوية بين من اساء غاية ومن احسن غاية وكيف لا يصح ذلك مع ان
فيه مظهر غاية الكرم والحلم وهو يوجب شدة التعظيم للحليم في حلمه وكرمه
فقد ظهر ان منع العقل لجواز العفو عن الكافر غاية في الضعف وكما اتفقت
الامة على عدم العفو عن من مات على الكفر اتفقت على العفو عن كفر من تاب
منه واختلفوا اي المسلمون في جواز العفو عن الكباير اذا مات صاحبها
بدون التوبة عنها بل اصر عليها الى ان مات فجوزه اصحابنا الاشاعره
بل اثبتوه اي حكموا بوقوعه اما بدون عقاب اصلا او بعده كما تقدم
ومنعه المعتزلة اي منعوا وقوعه سمعا اي بالادلة السمعية
وان جاز عقلا وقوعه عند الاكثر منهم بل لم يخالف منهم في الجواز العقلي
فيما صرح به الا واحد وهو الكعبي والمجوزون عقلا قالوا العفو عن المجرم
وان كثر جرمه حسن عند جميع العقلاء لانه من دلايل الكرم وعظم الحلم
وسعة الرحمة فهو من موجبات الكمال والمدح فكيف لا يجوز وانما منعوه
في زعمهم الادلة السمعية لنا دليل واضح على الجواز اي جواز العفو

عن

عن المصر على الكباير اما على اصولنا فالعقوبة على الذنب ايا كان حاصلها
ايجاد ممكن من الممكنات وقد تقدم انه لا يجب عليه تعالى ممكن ما فاذا لم
تجب العقوبة جاز العفو واما على اصول المعتزلة المعتبرين لما تحسنه
العقول فهو ان العقاب على الكبيرة حقه تعالى فانه اذا اعصاه عبده
بالمعصية لا تتضرر ذات الملك وانما فيها عدم الوفا بتعظيم السيد الذي هو
واجب على العبد كان من حق الملك ان يعاقب العبد ولا يبعد في ذلك ظالما
للعبد وحق الملك الذي ليس فيه عدم ذاته ولا ضرر يلحقه في نفسه او
اوصافه من الحقوق التي له اسقاطها اوليته المواخذة بها اذا ثبت بما
ذكر ان العقوبة من حقوق الله تعالى التي لا تتلثم ذاته ولا شيا من اوصافه
الازلية فله اسقاطه كما له المواخذة به بل الاسقاط انسب لوصف الكرم
وسعة الرحمة التي هي وصفه فيستحسن على هذا جواز العفو وذلك ظاهر
كما اشار اليه الكلام المحكي عن المعتزلة ولنا على الوقوع اي وقوع العفو عن
الكباير وان اصر عليها صاحبها النصوص القاطعة الواردة في الكتاب فمنها
قوله تعالى ويعفوا عن السيات فانه يقتضي ان عفوه عن جميع السيات واقع
ولا يخرج منها الا ما استثناه النص وليس الا الشرك او ما ورد انه ينفذ فيه
الوعيد اولا ثم يخرج ومنها قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت
ايديكم ويعفوا عن كثير فان الكثير يراد به الكباير التي اصر عليها دون
التي يتب عنها او كانت صغاير فقط لورود الدليل على ان ما يتب عنها
او كانت صغيرة لا يواخذ به اصلا والكثير في الاية من جنس ما يواخذ
به بدليل ما قبل قوله ويعفوا عن كثير ومنها قوله تعالى لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه يفيد بعمومه غفران
الذنوب وان كانت كباير لم يتب منها الا ما استثناه النص وهو الكفر ومنها
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فانه
صريح في غفران ما سوى الشرك ومنه الكباير التي لم يتب منها وفي الاحاديث
الواردة في غفران جميع الذنوب سوى الشرك ايضا كثيرة ومن الصريح
في ذلك حديث صحيح البخاري بعد ذكر كباير ومن اصاب من ذلك شيا
فعوقب به في الدنيا فهو له كفارة ومن ستره الله فهو الى الله ان شا غفر له

وان شاغفوله ومنها حديث من مات لايشرك بالله شيا دخل الجنة وان زني وان
سرق وبالجملة فدلايل هذا الباب من الاحاديث والوقايع لاتكاد تنحصر وقد
تقدم شي من ذلك والتخصيص اي وتخصيص الايات والاحاديث الدالة علي
العفو عن الذنوب وغفرانها بغفران الصغاير والعفو عنها او تخصيصها
بما بعد التوبة من الكباير او الحمل عطف علي قوله والتخصيص يعني ان تخصيص
تلك الادلة بما ذكر كما قيل او حمل الغفران والعفو فيهما علي تاخير
العقوبات المستحقة بفعل السوء عن فاعل السوء في الدنيا كما قيل ايض
وذلك بان لايعاجل بالعقوبة في الدنيا من فعل السيات التي يستحق
بها العقوبة او حمله علي عدم شرع الحدود في عامة المعاصي كما قيل
ايض فان بعض الناس قال ان معني غفران الذنوب والعفو عنها انه تعالي
لم يضيق علي العباد في الدنيا في معاصيهم ولو ضيق عليهم لرتب الحد
علي كل معصية فمعني الغفران والعفو عند هذا القايل في الايات انه عفي
عن التضييق في المعاصي فلم يرتب علي جميع المعاصي حدود اثنا بها
كما رتبها علي البعض فقد خفف عليهم في ذلك وعاملهم بوصف الرحمة
والغفران او حمله علي ترك وضع الاصار اي المشاق عليهم في الدنيا كما
قيل ايض وذلك بالتكليف بالتكاليف المهلكة كما فعل مع الامم السالفة
فان منهم من كلفهم بقتل انفسهم في التوبة عن الذنب وقرض الثياب
في طهارتها من النجاسة ونحو ذلك او حمله علي ترك الفضايح بذنوبهم
في الدنيا كما فعل ببني اسرائيل كما قيل ايض فان منهم من فضح بالمسخ
ومن فضح بكتب اثامهم حيث نشاهد كالجبهة ونحو ذلك ولم يفعل
هذا بهذه الامة مومنها وكافرها وهذا معني العفو والغفران لان
ترك ما ذكر من اثار الرحمة الراجعة الي الغفران مع كونه عدولا عن
الظاهر بلا دليل والعدول عن الظاهر بلا دليل مما لاسبيل اليه
وانما كان التخصيص والحمل علي ما ذكر عدولا عن الظاهر لان ظاهر
الايات والاحاديث عموم كل معصية صغيرة كانت او كبيرة تيب
عنها اولا واما كونه بلا دليل فلان التخصيص انما يكون بدليل
مخصص معاين للعام لا بما يحتمل معني لايباين به العام اذ الاحتمال

يسقط

يسقط الاستدلال ومتمسكا لفم من هذا القبيل و مع مخالفته لاقوال
المفسرين فان تفاسيرهم متظافرة علي ان الايات المذكورة وما ناهاها
علي ظاهرها من شمول الكباير بلا توبة و مع مخالفته للاحاديث الصحيحة
الصريحة في ان الكباير تغفر ويعفي عن صاحبها بعد عذاب او بدونه فقد
ورد صريحا فيها ان الله تعالي يغفر لمن لم يعمل خيرا قط كما في حديث البدرية
وغيره مما لايصح في البعض هو خبر قوله والتخصيص يعني ان تخصيص
الايات بما ذكر وحملها علي ما ذكر مما لايصح في بعضها مع ان ذلك التخصيص
وذلك الحمل يخالف الظاهر ويخالف اقوال المفسرين ويخالف الاحاديث
المصرحة بخلاف ذلك اذ المغفرة اي انما قلنا لايصح ذلك التخصيص
وذلك الحمل في بعض تلك الايات لان المغفرة التي تكون بالتوبة
لاتختص بما دون الشرك فالاية التي هي قوله تعالي ان الله لايغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لايمكن حملها علي معني ويغفر
ما دون ذلك لمن تاب منه لانه يفهم منه ان الشرك لايغفر بالتوبة
وهو مغفور بها اجماعا وايض قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
يفيد كما اقتضاه الاستعمال ان من ارتكب ما دون ذلك منهم من يغفر
له ومنهم من لايغفر له فانك ان قلت يعطي المال لمن يشاء ويخلع خلعة
علي من يريد افاد ان المال له في اصحابه التفصيل بالاعطاء وتركه
فمنهم من يعطيه ومنهم من لايعطيه واذا افاد التبعيض فحمله علي
التايب وصاحب الصغاير يفيد ان من ارتكب من التايبين وصاحب
الصغاير من لايغفر له ومذهب الخصوم الغفران للكل جزما وعلي
هذا نبه بقوله و المغفرة بالتوبة وغفران الصغاير لاتلايم
التعليق بالمشية لافادته التفصيل كما ذكرنا بين المذنبين وان منهم
من لايغفر له والتايبون واهل الصغاير لاتفصيل فيهم وفاقا فعلم
ظهر ان الحمل علي الذنوب المتوب عنها والصغاير لايصح في اية
ان الله لايغفر ان يشرك به لاسيما علي مذهب الخصوم كذا المعاني
المذكورة وهي العقوبة الدنيوية وشرع الحدود علي كل معصية
ووضع الاصار والفضايح الدنيوية لايصح حمل الاية المذكورة

علي نفيها اذ **نفي المعاني** المذكوره لا يختص بغير الشرك بل يصح النفي عن
الشرك كما يصح فيها بل نفيها **انسب بالشرك منه بالمعاصي** التي هي غير
الشرك فكيف يختص النفي بما دون الشرك مع ان النفي عن الشرك ادل علي
كمال الوصف بالغفران وهو واقع ايض فان المشركين وضعت الاصار
عنهم فيما دعوا اليه من الطاعات واخرت عنهم العقوبات الدنيويه ودفع
عنهم الفضايح الدنيويه ولم تشرع في حقهم حدود في كل ما عصوا فيه
قبل اسلامهم ولا بعد اسلامهم اذ لو اختصت الاية بما ذكر كان المعني
ان ويغفر ما دون ذلك لمن يشا ويغفر ما دون الشرك من الصغاير
والمتوب عنها من الكباير لمن يشا فنيا في كون الشرك يغفر بعد التوبة
ايض لافادته انه انما يغفر ما دونه بالتوبة دونه ويتدافع مع
قوله لمن يشا لاسيما علي مذهب الخصوم **الموجبة** لا لما تقدم ان من فعل
ما دون الشرك وتاب او فعل الصغاير منهم من لا يغفر له والاتفاق
علي استواء الجميع في الغفران ظنا او يقينا ولو حملت علي نفي تلك — لانه يفيد[٣]
المعاني كان المعني ويسقط العقوبة الدنيوية عن من فعل ما دون
الشرك او يضع الاصار عنه او يرفع الفضايح عنه او يسقط الحدود
عن مجموع معاصي من فعل ما دون الشرك فيفيد ان الشرك لم
تسقط العقوبة الدنيوية عن صاحبه ولا وضع عنه الاصار
ولا ازيلت عنه الفضايح ولا اسقطت الحدود عن مجموع المعاصي
باعتباره وليس كذلك فقد تبين ان بعض الايات لا يصح فيه ما تاولت
به الايات ثم نبه علي سند المخالفين بقوله **وللمانعين عقلا ان جواز**
يعني ان المانعين لجواز العفو عن صاحب الكباير اذا لم يتب منها استدلوا
علي ذلك بالدليل العقلي والسمعي اما العقلي فهو ان جواز **العفو**
عن صاحب الكباير **اغرا علي** الفعل **القبيح** لان المكلف اذا علم انه
يجوز انه يعفي عنه وان لم يتب كان ذلك مما يحمله علي الافعال القبيحة
وارتكاب المعاصي لاستيفاء ملاذ النفس الدنيوية وكل ما يغري
اي يحمل علي الفعل القبيح فهو قبيح **فيمتنع** ان ينسب اليه تعالي لتعاليه
عن الاتصاف بفعل القبايح واذا امتنع ترك العفو لما ذكر وجبت العقوبة

عقلا للمصر علي الكباير وهو المدعي **ورد** هذا الدليل بانه مبني علي ان ما تستحسنه
العقول والطبايع من الافعال عادة يكون واجبا في نفسه علي الله تعالي
وما تستقبحه يكون محالا في نفسه عليه تعالي وقد تقدم بطلانه
غير مامرة لان الاختيار الالهي لا يرتهن بذلك فله ان يفعل ما تستقبحه الطبايع
والعقول ويترك ما تستحسنه والا وجب ان لا تكون محنة دنيا ولا اخري
ان وجب في نفسه كل مستحسن لان من جملته ان لا يعذب مخلوقا اصلا
لكونه مغلوبا ضعيفا اما بازالة الاسباب علي مذهب الاعتزال او بدون
ذلك علي ما ذهب اليه اهل الحق وقليل ما هم وان وجب عليه البعض
كان تحكما و**بعد تسليم** هذه **القاعدة** وهي ان كل حسن طبعا وعقلا واجب
وكل قبيح كذلك محال فنرد **بمنع كونه** اي كون جواز العفو عن صاحب الكباير
اغرا علي الفعل القبيح وذلك ان جواز العفو علي وجهين احدهما الجواز المستوي
الطرفين بان يكون العفو والعقوبة متساويين بالنسبة للمكلف بحيث لا يترجح
احدهما علي الاخر في مقتضي الادلة دونا فيهما ان لا يتشا وبا في مقتضي الادلة
واذا استويا عند العقل في الاصل بان يكون الراجح والغالب وقوع العقوبة
لكون افراده اكثر والاغرا لا يتصور في العاقل عند الرجحان فان المخاطرة
فيما الغالب فيه الهلاك وان جازت السلامة لا تقع من العاقل ومسئلة
العفو عن الكباير علي هذا النمط فلا يتصور الاغرا مع تقرر رجحان العقوبة
لدليل الوعيد **بل** نقول علي تقدير ان يكون المتقرر هو الوجه الاول
وهو التساوي **مجرد احتمال العقوبة** كاف للعاقل في ترك المخاطرة بفعل
القبايح فالعاقل لا يتصور في حقه الاغرا ولو مع الاحتمال المساوي نعم
السفيه لا يرده عن شهوته تيقن العذاب الاستقبالي لان سفهه يرجح
الشهوة الحاضرة له ولكن ليس كلامنا في السفها فاذا كان الاحتمال لا يبيح
معه الاغرا علي الفعل القبيح فكيف يتحقق اغرا **مع الرجحان** اي رجحان
وجود العقوبة لان افرادها فيما يظهر من اهل الكباير اكثر و**مع شهادة
النصوص** الشرعيه بعقوبة المصر علي الكباير وذلك مما يوكد الرجحان وان
العفو موكول تعيين بعض افراده الي الله تعالي فالانسان العاقل لا يخاطر
فيما يغلب فيه العطب ويخفي النجاة من غايلته السبب والحاصل ان الاغرا

والمعطب فكيف بما ترجح فيه العطب
لا يتصور من العاقل فيما استوت السلامة فيه
لكثرة الهالكين فيه بشهادة النصوص بالعموم الا ما استثني في علم الاله
والمستثني في الغالب اقل من المستثني منه تداركنا الله تعالي برحمته وايضا
لو كان احتمال العفو اغراء كان احتمال التوفيق للتوبة المسقطة للعقوبة
عندكم اغراء ايضا لان المكلف كما يرتقب العفو عند ارتكاب الكباير يرتقب
التوفيق للتوبة عند ارتكابها ايضا اذ المومن لا ييأس من التوبة فان
كان احتمال سقوط العذاب بالعفو اغراء كان احتمال سقوطه بالتوفيق
للتوبة كذلك ومتي قدر ان ترك العفو فيه مصلحة فترك التوفيق للتوبة
المسقطة للعقوبة كذلك اذ لا فرق بينهما في صحة الاسقاط والحاصل
ان احتمال سقوط العذاب موجود فيهما معا فمتي كان في احدهما اغراء فهو
في الاخر كذلك بل الاحتمال في التوبة اقرب في الاسقاط من مجرد العفو
لان اتيان التوبة باختيار العبد في زعمكم مبني في اسقاط العذاب عنه امكن
مما لا قدرة علي الاسقاط به فكيف يكون هذا اغراء دون التوبة وهو ظاهر
وسمعا اي واما الاستدلال بالسمع عند النافين للعفو فهو بالنصوص
الوارده في وعيد الفساق منها ما ورد خاصا بفسق المعصية دون
الكفر كقوله تعالي في اكل اموال الناس بالباطل ومن يفعل ذلك عدوانا
وظلما فسوف نصليه نارا وقوله تعالي في الفرار من الزحف ومن يولهم
يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الي فئة فقد باء بغضب من الله
ومأواه جهنم وبئس المصير وقوله تعالي في تعدي حدود المواريث
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا خالدا فيها وله عذاب
مهين وقوله في القتل ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها ومنها ما ورد عاما علي ما تقدم في خلود العصاة كقوله تعالي
وان الفجار لفي جحيم وقوله تعالي واما الذين فسقوا فمأواهم النار وقوله
تعالي بلي من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاوليك اصحاب النار
هم فيها خالدون الي غير ذلك مما يتناول ظاهره العصاة كما تقدم فاذا كان
ما ذكر وعيد العصاة بالخصوص او بالعموم وجب وقوعه في الخارج
لئلا يلزم الخلف في الوعيد والكذب في تلك الاخبار الدالة علي الوقوع

واليه

واليه اشار بقوله فان الخلف والكذب نقص اي انما قلنا بامتناع العفو لان تلك
الايات دلت علي وقوع العقوبة فلو لم تقع بان يعفي عن اهل الكباير لعزم
الخلف والكذب في تلك الاخبار المنسوبة الي الله تعالي والخلف والكذب في
حقه تعالي نقص بالاتفاق والعفو يودي الي ذلك وما يودي الي النقص يكون
نقصا محالا فيكون العفو عن العصاة محالا فتجب العقوبة لهم وهو المدعي
ورد هذا الاستدلال بالمعارضة بايات الوعد للمومنين كقوله تعالي
وكان بالمومنين رحيما وقوله تعالي من يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
تعالي انا لا نضيع اجر من احسن عملا الي غير ذلك فانها تشمل صاحب الكباير
فتكون معارضة لايات الوعيد في اهل الكباير لانهم داخلون في دلالة هذه
العمومات التي هي في الوعد بالثواب وحينئذ يترجح العمل في شان اهل
الكباير بايات الوعد دون ايات الوعيد اذ الخلف في ايات الوعد باطل
بالاجماع لانه نقص فلا يخرج من ايات الوعد اهل الكباير لئلا يلزم الخلف
الذي هو نقص فيهما اتفاقا بخلاف الوعيد فانه كرم اي بخلاف خروجهم
عن ايات الوعيد وان استلزم الخلف فلا يضر اذ لا نقص فيه فانه كرم
يجوزه البعض من الناس لما انه يراه كمالا كما قيل واني ان اوعدته او وعدته
لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والحاصل من هذا ان لزوم الخلف لابد
منه في احد القبيلين اما في ايات الوعيد ان صح العفو عن الفاسق واما
في ايات الوعد ان لم يعم الوعد لشمولها للفاسق فلان يلزم الخلف
في ايات اولي من لزومه في ايات الوعد للزوم النقص في الخلف في الوعد
دون الخلف في الوعيد لانه كرم وكمال فيترجح ايات الوعد المعارضة
لايات الوعيد لئلا يلزم النقص المحال اجماعا وهذا الجواب يتضمن تسليم
لزوم الخلف في احد القبيلين اعني ايات الوعد وايات الوعيد والخلف
من معني الكذب وتجويز الكذب الذي هو الخلف تجويز للنقص وهو محال
فالواجب العدول الي ما ينفي هذا النقص من الجواب والي هذا اشار
بقوله ثم لزوم حديث لزوم الكذب وتبديل القول وهو الذي تضمن
هذا الجواب تسليمه الا انه ينصرف الي اخبار الوعيد دون الوعد لكونه
نقصا في الوعيد دون الوعيد مشكل غاية الاشكال لان تجويز الكذ

في الاخبار السمعية يفضي الي مفاسد لا تحصي وان قدر في اخبار الوعيد ولانه
لا يتصور علي مذهب المجيب لان كلامه تعالي مطابق في الدلالة لمدلوله
الايات وكلامه تعالي عندنا ازلي لا يتغير في الدلالة فكيف يجاب بجوازه في
الوعيد **فالاولي** في الجواب **القول باخراجهم** اي اخراج الفساق **عن عموم اللفظ**
الدال علي عدم العفو عنهم وعلي خلودهم او تاويل الايات الدالة علي
الخلود بما يعود الي عدم تناول الخلود لهم لتحقق وجود سبب التخصيص
وسبب التاويل وهو الاجماع قبل ظهور المخالف ووجود النصوص
الكثيرة المقتضية للتاويل والتخصيص وقد تقدم بعضها **والقول**
بانه اي التخصيص والتاويل **ليس نسخا** فيقال **يمتنع** النسخ **في الخبر**
اما الخروج عن العموم فلما ذكرنا من النصوص والاجماع والعام اذا
خصص بان لم يتناول ما خصص منه او تناوله بعموم التناول لا ينظر
اليه الخلف والكذب فما استدلوا به من العمومات يخصص بتلك الادلة
بغير الفاسق ويؤول ما ورد في الفاسق بما يقتضي جواز العفو وعدم
الخلود بتلك الادلة ايضا واما كون ما وقع التخصيص به ليس ناسخا
حتي يقال النسخ ممنوع في الاخبار مطلقا فلما تقرر في علم الاصول
من ان المخصص لا يجب اتصاله بالعام ولا كونه لفظا بل يجوز بالمنفصل
وبغير اللفظ كالاجماع هذا هو الذي ينبغي ان يكون به الجواب **واما**
القول بان الكذب اي واما الجواب بان يقال الكذب **لا يجري في المستقبل**
وايات الوعيد استقبالية فلا يصدق فيها الكذب علي تقدير الخلف فيها
فلا يستحيل الاخلاف فيها **فضعيف جدا** ووجه ضعفه ما تقرر
من ان الاخبار بالشي علي خلاف ما هو كذب وان استقباليا الا تري
الي قوله تعالي والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالي انما
كذبهم في قولهم لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان
قوتلتم لننصرنكم وهذه امور استقبالية **وكذا القول بان صدق**
اي وكذا قول الامام الرازي الزاما للمعتزلة ان صدق **كلامه** تعالي
عندنا ازلي فيستحيل الخلف والكذب فيما دل عليه لانه يطابقه
في الدلالة والازلي لا يتبدل فما دل عليه **لا يتغير** في مدلوله **واما انتم**

فلم

فلم يثبت عندكم كلام ازلي صادق بحيث لا يتبدل في مدلوله بل الثابت عندكم
كلام مخلوق **والكذب** فيه **عندكم انما امتنع لقبحه** وخلق القبيح الذي هو الكذب
او غيره محال عندكم واذا كان الكذب انما احلتموه لقبحه لئلا يؤدي وجوده
الي خلق امر قبيح **فحيث لا قبح كما ههنا** فلا يستحيل وانما لم يكن قبيحا
هنا **لتوقف العفو عليه** والعفو كمال وكل فعل توقف عليه كمال فهو حسن
وان كان كذبا لانكم تجوزون الكذب الذي توقفت عليه مصلحة وتحكمون
بحسنه **كمن اخبر ان يقتل زيدا غدا ولم يقتله** غدا بل عفا عنه فان هذا
الكذب عندكم حسن لان هذا المخبر بالقتل غدا دار امره بين ان يقتل فيصدق
او يعفو فيكذب فكذبه مع العفو عن قتل النفس المحرمة يصير حسنا لما
توقفت عليه مصلحة ترك القتل فكذلك يلزمكم ان تقولوا في الكذب
اللازم في الايات انه حسن لتوقف مصلحة العفو عن العاصي عليه اذ
لا يخالف احد في ان العفو عن الخلود في النار اصلح من لزوم ايجاد الكذب
في الاخبار المخلوقة وانما قلنا ان هذا الجواب الذي هو للامام الرازي
ضعيف **لوجهين احدهما ان ازلية الصدق** الذي هو مذهبنا **يقتضي**
ترك العفو والالزم الخلف والكذب في الكلام القديم لان النصوص اذا لم
تخصص وجعلت مطابقة في الدلالة للكلام القديم لم يتم صدق عمومها
المطابق الا بترك العفو فللمعتزلي ان يقلب علينا الالزام بان يقول انتم
تثبتون الكلام القديم وتحكمون بمطابقة النصوص العامة له فيلزمكم
عدم العفو والالزم عدم مطابقة النصوص للكلام القديم فلا يوثق
بشي منه ولا لمتمانا كان الكلام القديم دالا علي العفو اذ قد وقع
العفو علي زعمكم واذا كان للمعتزلي ان يقلب علينا هذا الالزام
لم يتم الالزام له لان الامر افضي بالالزامين الي بطلان المذهبين
معا بخلاف ما اذا اجبنا بان النصوص ماولة بالتخصيص او بنحو التخصيص
لدليل تم مدعانا وبطل مدعي الخصم المعتزلي **و**ثانيهما ان **جواز الكذب**
في اخباره تعالي ولو علي مذهب المعتزلة النافين للكلام الازلي وورود
الكذب الي خلقه كلاما كاذبا **يفضي الي مفاسد لا تحصي** منها ان
النصوص الدالة علي خلود الكافر لا يوثق حينئذ بها لاحتمال الخلف

لمصلحة العفو عن المخلوق الضعيف لان الدليل الذي هو مستند الاجماع
هو تلك النصوص فلا يتحقق الخلود للكافر الا عند شرذمة تدعي لزومه
بالعقل لجرمه فلا يسوي بينه وبين من ليس مثله في الجرم والمسلمون
علي خلاف هذا ومنها ان اقوال الفلاسفة حينئذ يتطرق احتمال صحتها
بان يكون العذاب روحانيا والجنة والنار ثابتتان علي الوجه الذي
يقولون لان الدال علي خلاف ذلك هو ظواهر النصوص فاذا جاز
كذب ظواهرها نظرا لما ذكر لاحتمال مصلحة فيما زعموا او لو لم يطلع
علينا ومنها فساد دلالة المعجزة علي الصدق فلا يوثق بثبوت
الشريعة اصلا لاحتمال مصلحة لم يطلع عليها فقد تبين ضعف هذا
الجواب والله اعلم خاتمة فيما هو التحقيق في مذهب المعتزلة
في المصر علي الكباير قد اشتهر علي السنة اهل السنة عن المعتزلة
ان الفاسق اذا لم يتب من الكبيرة الي ان مات وان عاش مائة سنة
في الطاعة فهو مخلد في النار سواء كانت تلك الكبيرة قبل الطاعات
او بعدها او بينها قالوا ويخلد كما الكافر وان كان عذاب الكافر في النار
اشد واشتهر ايضا عن المعتزلة ان عدم القطع بعقاب المخلد ارجا
يعني ان المعتزلة اشتهر عنهم انهم يسمون عدم القطع بتخليد الفاسق
ارجا وانما سموه ارجا لان الذي يقول بتفويض امر الفاسق اذا لم يتب
الي الله تعالي علي انه ان شاء عاقبه وان شاء غفر له قد ارجي اي اخر امر ذلك
الفاسق عن الجزم بعقابه والجزم بثوابه وكانوا يسمون اهل السنة مرجية
لهذا التفويض فروي ان ابا حنيفة من القايلين بهذا التفويض قيل له
من اين اخذت هذا الارجا فقال اخذته من الملايكة حيث قالوا لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ولم يعلموا قطع الله بعد عنهم من الارض
ان الارجا في الحقيقة هو مذهب من يقول ان المومن لا تضره الكباير
وان لم يفعل طاعة قط اذا مات علي الايمان كما لا ينفع من مات علي الكفر
طاعة فالقايلون بهذا هم المسمون بالمرجية لارجايهم اي تاخيرهم ايات
الوعيد علي الفاسق عن العمل وهو تفريط كما ان مذهب المعتزلة القايلين
بتخليد الفاسق افراط فخرج مذهب التفويض بينهما كاللبن بين الفرث

والدم

والدم لنسبته منهم كنسبة القول بالكسب من مذهب القدرية والجبرية وقد تقدم
ذلك لكن ينبغي ان يكون هذا المشهور عنهم وهو تخليد الفاسق كالكافر مذهب
البعض منهم لا مذهب كلهم اذ مذهب الاكثرين منهم ان الكباير انما
تسقط الطاعات اي تحبطها اذا زاد قدر عقابها اي الكباير علي قدر
ثوابها اي الطاعات واما اذا زاد قدر الثواب علي قدر عقاب الكباير
فهو في الجنة وقد تقدم ان هذا مذهب ابي علي منهم وابي هاشم وهو
مذهب المحققين منهم وعليه استقر المتاخرون منهم قيل لهم كيف يعرف
قدر ثواب الطاعات وعقاب المعاصي بلا نص حتي يعلم من يدخل النار
من اهل الكباير ومن لا يدخل فقالوا ذلك القدر انما يتقرر في علم الله
تعالي لا في علم المخلوق فامر التمييز بين من يستحق العقاب من اهل
الكباير لغلبة معاصيه ومن لا يستحق لغلبة طاعته موكول الي الله
تعالي فعلي هذا من خلط بين الحسنات والسيات لم يجزم بانه
في النار ولا انه من اهل الجنة وانما يظهر ذلك يوم القيامة حيث
ينكشف ما في علم الله تعالي في علم ذلك المخلط ويبقي النظر
عند هولا فيما يلزم المصر علي الكباير اذا غلبت سياته حسناته
هل يخلد بما زادت به الكباير في النار او يعذب بقدر الزايد ثم
يخرج بعد التعذيب كما ذهب اهل الحق الي خروجه جزما كما دلت عليه
النصوص كحديث جهينة وعلي الاول يكون الذي غلبت سياته
حسناته كالكافر عند هولا وعلي الثاني يكون مذهب هولا قريبا
من مذهب اهل الحق ولا يخالفونهم الا في جواز العفو ابتدا كما هو مذهب
اهل الحق وسياتي في كلامهم ما يدل علي الاضطراب في هذا واضطربوا
اي المعتزلة القايلون بالموازنة او الاحباط فيما اذا تساويا اي
المتقابلان وهما الطاعات والمعاصي فقال بعضهم التساوي وان جاز
عقلا يمتنع وقوعه شرعا لانه يقتضي ان لا يعذب صاحبه ولا يرحم
والشرع حكم بانه لا واسطة بين الجنة والنار فالانسان اما في الجنة
لغلبة حسناته او في النار لغلبة سياته وقال بعضهم بل يجوز
ان يقع ويغلب جانب الحسنات بالفضل والكرم او يكون صاحب التساوي

من اصحاب الاعراف كما ورد ان قوما في الاعراف اويعاقب بالسيات ويثيبهم
بالحسنات اذ لامنافات بينهما بان يختلف زمانهما او يختلف حال صاحبهما
بتنصان مايستحق يحل منهما لولا الاخر ومعلوم ان الوجهين الاخيران لايمكن
استقلالا الا اذا ثبت ان اصحاب الاعراف يخلد ون فيه وهو خلاف مادلت
عليه النصوص والا خرجوا الي الجنة او النار فتنتفي الواسطة وثبت ان
اهل الجنة يلحقهم شوب من تعذيب او ان اهل النار يخرجون منها في
زمن اخر كما هو مذهب اهل الحق فتامله ثم نبه علي ماييد اضطرابهم
في المصر علي الكباير كما اشرنا اليه فقال وصرحوا بجواز العفو عن المصر
علي الكباير بلا توبة عقلا وشرعا والجواز الشرعي يقتضي انه لايجزم
بخلوده ويوجب ذلك الجزم بخروجه علي تقدير الدخول اذ لاقايل
بان من يجوز شرعا ان يخرج يجوز شرعا ان يخلد وهذا الجواز الشرعي
مقتصر كما حكاه امام الحرمين عند المعتزلة البصرية وبعض هم غير
هولا بانه انما يجوز عقلا ولا يجوز شرعا فيقتضي هذا انه يخلد في النار
فوافق هولا البصرية والبغدادية في الجواز العقلي دون الشرعي
وهذا الجواز العقلي انما تقرر عند غير الكعبي من المعتزلة واما الكعبي
فحكم بمنع جواز العفو عقلا لان بذلك يثبت الفرق بين من احسن ومن
اسا وقد تقدم مايبطل هذا اعني ماموه ومن العجايب ان المعتزلة
يتعصبون علي هواهم هذا ويغلون تصحيحه وقد قام الدليل
علي عكسه وهو ان الفاسق المخلط مخلد في النار ولا يجدون لله
تعالي علي ما اقمنا لهم من ادلة عدم خلوده مع انهم لايكادون
يتقون من انفسهم بعصمة من الكباير الباطنية والظاهرية ولا
يتحققون وجود محمة توبة ينجون بها ولله در المص اذ يقول في
الشرح في شانهم بالنظر لهذه المسالة ولقد منينا بهذا يعني ببيان
ان صاحب الكباير لايخلد في النار علي المعتزلة اذا ادركوا وبنفعنا
لهم منهجا ان سلكوا والا فمن لهم بعصمة تنجي او توبة ترجي

المبحث الثالث عشر في الشفاعة تجوز عندنا اهل
السنة الشفاعة لاهل الكباير وذلك بان يشفع الشفيع لهم في حطها

المعتزلة
البغدادية وصرح
ع

اي

اي في حط تلك الكباير عنهم ومعني حطها اسقاط مقتضاها شرعا من العقوبة عليها
وانما جازت عندنا لما سبق من دلايل الكتاب والسنة والاجماع الدالة قبل ظهور البدع
من الصحابة فمن والاهم كما نقل ذلك تواترا علي جواز العفو عن صاحب الكباير
وان لم يتب منها وانه لايخلد في النار جزما ووجه دلالة جواز العفو علي جواز
الشفاعة ان الشفاعة انما هي طلب الصفح عن من يستحق العقاب وكل من يمكن
الصفح عنه شرعا فلا مانع من ان يطلب ذلك الصفح عنه شرعا لان طلب الجايز
جايز اتفاقا جازت الشفاعة عندنا ايضا لما تواتر معني وان اختلفت
الفاظ الروايات فيه من ادخار الشفاعة لاهل الكباير من اهل الكباير هذه
الامة فقد ورد من غير ما طريق ان النبي صلي الله عليه وسلم ادخر شفاعة
لاهل الكباير من امته فروي شفاعتي لاهل الكباير من امتي وروي لكل نبي
دعوة مستجابة واخرت دعوتي شفاعة لامتي يوم القيامة وفي اخر هذا الحديث
انها لاهل الكباير الي غير ذلك مما روي وقد يستدل علي الشفاعة لاهل الكباير
بعموم قوله تعالي واستغفر لذنبك وللمومنين اي استغفر لذنوبهم والذنوب لفظ
عام يشمل الكباير لانه جمع مضاف في التقدير للعموم والجمع المضاف للعموم
يفيد العموم وقد يستدل ايضا علي الشفاعة لاهل الكباير بان اصل الشفاعة
ثابت بالنص كما دل علي ذلك قوله تعالي فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولا يشفعون
الا لمن ارتضي و ثابت ايضا بالاجماع وليست الشفاعة الثابتة بالنص
والاجماع حقيقة الا في دفع المضار اذ لو كانت موضوعة لطلب النافع
حقيقة علي مايراه المعتزلة حيث قالوا معني شفاعته صلي الله عليه وسلم
الثابتة بالاجماع طلبه لزيادة الدرجات وزيادة الملاذ لاهل السعاده
لا طلبه لاهل المضار والا بان كانت لطلب المنافع فقط حقيقة كما يراه
المعتزلة لكنا شافعين للنبي صلي الله عليه وسلم حين نسال الله
تعالي زيادة كرامته اذ الشفيع علي هذا هو الطالب المنافع ونحن طالبون
لها فنكون شفعاء للنبي صلي الله عليه وسلم والواقع انه صلي الله عليه
وسلم هو الشفيع للامة لا ان الامة شفيعة له فتقرر بهذا ان الشفاعة
لاسقاط المضار وهي ثابتة اجماعا للنبي صلي الله عليه وسلم وقد ثبت
عندكم ان لا عقاب مع التوبة فلا يشفع للتايب اذ لامضرة عليه وثبت عندكم ايضا

ان صغيرة اي لاعقاب عليها مع اجتناب الكباير فلا يشفع لمجتنب الكباير اذ لامغفرة
عليه اعتبرت الشفاعة بمن عليه المغفرة وهو من لم يتب ولم يجتنب الكباير فتعين
حينيذ كونها لاسقاط عقاب الكباير وهو المطلوب وحاصل هذا الاستدلال
ان الشفاعة ثبتت بالاجماع ويجب صرفها الي دفع المضار ولا يحتاج الي دفع
المضار الاذ والكباير اذا لم يتب واما التايب وذو الصغاير بلا كباير فلا
مغفرة عليهم عند الخصوم فتعينت الشفاعة لاهل الكباير وهو المطلوب
وانما وجب صرفها لدفع المضار لانها لو كانت لجلب المصالح لكنا شفعا للنبي
صلي الله عليه وسلم حين نطلب له زيادة الكرامة والواقع انه صلي
الله عليه وسلم شفيع لا مشفوع له واعترض هذا بانه يجوز ان تكون
لجلب المصالح ولا يلزم كوننا شفعاله صلي الله عليه وسلم لاحتمال
ان يعتبر في تسمية طلب المنافع شفاعة بان يكون الطالب اعلي او يكون
ممن لا يرد طلبه فيختص ذلك بغيرنا في طلب زيادة الكرامة واجيب
بان الانسان قد يشفع لنفسه ويشفع وهو مردود فلو اختصت بما ذكر
لم يسم طلب الانسان ما يريد فيه شفاعة والواقع خلافه قال الشاعر

ونبيت ليلي ارسلت بشفاعة الي فلانفس ليلي شفيعها

وكثيرا ما يقال شفعت فرد فلان شفاعتي فالتقييد بما ذكر يخرج طلبا
عن معني الشفاعة لا يتم نعم كون الشفاعة مستعملة في طلب المنافع لا يمكن
انكاره كما قال الشاعر فذاك فتي ان تاته في صنيعة الي بابه
لم تاته بشفيع ولا يمكن ان يكون الاستعمال لا علي وجه الحقيقة في
ذلك وعليه يحمل ذلك الاستعمال والا كنا شفعا للنبي صلي الله عليه
وسلم حقيقة وهذا الدليل ان تم كما قال المص في الشرح الزم المعتزلة
كون الشفاعة لاهل الكباير وهو ظاهر التمام ان سلم ان الادني لا يشفع
حقيقة للاعلي وقد يقال لا مانع من شفاعة الادني للاعلي في بعض
المنافع لانه يجوز ان يشفع بعض غلمان الملك في ان يزيد لبعض وزراه
عمالة ومنافع وكيف يمتنع ذلك وقد ثبت ان اويس القرني رضي الله
تعالي عنه شفع لبعض كبرا الصحابة مع انهم اعلا منه جزما حين طلب
لهم المغفرة ولعل لمثل هذا لم يجزم المص بتمامه والله اعلم ثم بنه علي

متمسكات

متمسكات المعتزلة فقال تمسك المعتزلة في نفي الشفاعة عن صاحب الكباير
اذا لم يتب بوجوه اربعة الاول منها عمومات اي دلايل عامة وردت
في الكتاب دالة علي نفي الشفاعة في المذنبين مطلقا فيخص منها التايب وصا
الصغاير فقط في طلب المنافع بالاجماع فبقي ما سواهما من ذي الكباير
والكافر وذلك مثل قوله تعالي واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا
ولا تقبل منها شفاعة وقوله تعالي في اية اخري بدلا عن لا يقبل الاية ولا
يوخذ منها عدل ولا تنفعها شفاعة فان في الايتين دلالة علي نفي قبول
الشفاعة ونفي نفعها باعتبار مطلق النفس والنفس عامة في الايتين لورودها
في سياق النفي نكرة ومثل قوله تعالي فما تنفعهم شفاعة الشافعين فما لهم عن
التذكرة معرضين وقوله تعالي من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة
ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون وقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
وقوله تعالي ما للظالمين من انصار فان هذه اشتركت في نفي الشفاعة
علي وجه العموم لورود الشفاعة في سياق النفي وهي نكرة ضمنا وصراحة
ونفي الناصر في الاية الاخيرة نفي للشفيع اذ الشفيع ناصر للمشفوع له
والجواب ان العموم في الافراد لا يستلزم العموم في الازمان والاحوال
لصحة ان يكون العام في الافراد مطلقا في الاحوال والازمنة فتكون
الشفاعة عامة باعتبار كل فرد مطلقة في الاحوال فلا تتناول جميع الاحوال
بل البعض كحال الكفر او حال اشخاص مخصوصين او في الازمان فلا تتناول
جميع الازمان فيصح خروجهم من النار في زمن بعد الدخول في زمن اخر
وبعد تسليم عموم الازمان والاحوال تبعا لعموم الافراد فالجواب ان العام
يقبل التخصيص فيجب التخصيص لتلك العمومات بالكفار جمعا بين الادلة
لامكانه وكلما امكن الجمع بين الادلة وجب ويمكن هنا ولو بخبر الاحاد لان
دلالة العام علي كل فرد بخصوصه ظنية فيصح اخراج بعض الافراد بالخبر
الظني لان ذلك هو العمل بالدليل الظني والا الغي الدليل الظني مع امكان
العمل به والعمل به واجب اجماعا كيف وقد تواتر المعني وورود النواطع
ان المومن العاصي ولو بالكباير لا يخلد في النار وانه محل للشفاعة والعفو
وحوادث جميع الملل من لدن ادم الي خاتم الانبيا تدل علي ذلك علي

ان بعض تلك العمومات دل ماقبلها وما بعدها علي انها في الكافرين فان قوله تعالي
فما تنفعهم شفاعة الشافعين بدل قوله تعالي بعده فما لهم عن التذكرة معرضين
وقوله قبله وكنا نكذب بيوم الدين حتي اتانا اليقين انه في الكافرين وكذلك
قوله تعالي ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع يدل ذكر الظالمين علي الاطلاق
حيث انه في الكافرين ان الظلم المطلق هو الكفر لما تقرر ان اللفظ ينصرف عند
الاطلاق الي اكمل معانيه واكملها الكفر وبعضها لا يدل علي نفي الشفاعة اصلا
فان قوله تعالي ما للظالمين من انصار انما فيه نفي الناصر لا الشفيع ونفي الناصر
لا ينفي الشفيع لان الناصر عرفا هو المدافع بالقوة لا الشفيع في الجملة
لانه هو الطالب علي وجه الخضوع الثاني من الاوجه التي استدل بها المعتزلة
علي نفي الشفاعة لاهل الكباير ايات تنفي شفاعة لصاحب الكبيرة بخصوصه
لاشعارها بان الشفاعة انما هي للمرضي وصاحب الكباير غير مرضي والفرق
بين شفاعة الملايكة والانبيا والتايب غير المصر علي الكباير فالمشعرة بالمعني
الاول نحو قوله تعالي ولا يشفعون الا لمن ارتضي فقد حصر شفاعة الملايكة
في المرتضي وصاحب الكباير غير مرتضي ولا فرق بين شفاعة الملايكة والانبيا
والمشعرة بالثاني نحو قوله تعالي اخبارا عن حملة العرش وحكاية عنهم
ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما والجواب
عن الاية الاولي انا لا نسلم ان الفاسق اذا لم يتب من الكباير غير مرتضي
علي الاطلاق لان الفاسق مرتضي من جهة الايمان وترك الكفران ومن
جهة ماله من المحاسن والطاعات فانه قلما يخلو من الطاعات الظاهرية
كصوم رمضان واقامة سنة العيد وتكرير الذكر بكلمة التوحيد ونحو ذلك
والباطنية كرجا الرحمة وخوف العقاب وترقب التوبة والعزم علي الخيرات
ونحو ذلك بخلاف الكافر فان كفره مذهب ودين لا يرجي له معه ترقب التوبة
معه وهو خال من النية المصححة للاعمال لا بما هي فعل الطاعات بقصد الامتثال
امر الرسول عن الله تعالي والكافر اذا فعل شيا كالعدل والاعطا لا يفعله اخذا
عن الرسول لامتثال امره عن الله تعالي فلا تصح منه حسنة فلا تكون له
جهة يرتضي منها بخلاف الفاسق فاذا كان الفاسق له جهة يرتضي منها
فلا يخرج عن قوله تعالي ولا يشفعون الا لمن ارتضي وقد يحمل علي معني

لايشفعون

لا يشفعون الا لمن ارتضي لهم الشفاعة فيه فيكون من معني قوله تعالي ما من
شفيع الا من بعد اذنه فيسقط الاستدلال به لقيام الاحتمال والجواب عن
الاية الثانية انا لا نسلم ان طلب المغفرة للتايب يقتضي عدم صحة طلبها لغيره
لان دلالة المفهوم لا ترتكب في العقايد لضعفها وبعد تسليمه فلا نسلم ان المراد
بالتايب مخصوص من ذكرتم بل المراد بالذين تابوا في الاية الذين تابوا عن
الشرك وهو يشمل الفاسق المصر لان من تاب عن المعاصي وعمل صالحا فقط حتي
يختص بغير الفاسق المصر الي موته فطلب مغفرته اي انما قلنا المراد في الاية
التايب عن الشرك لا التايب عن المعاصي العامل للصالحات لان طلب
المغفرة للتايب عن المعاصي بزعمكم عبث في مذهبكم او طلب لترك الظلم
لما فيما زعمتم فمذهبكم يقتضي عليكم في ان الاية لا يراد بها التايب عن
المعاصي العامل الصالحات لانكم تقولون التايب مقبول التوبة عقلا مثاب
جزما مغفور له حتما علي ما صرحتم به في مذهبكم واذا كان مغفورا له عندكم
فطلب المغفرة له طلب تحصيل الحاصل وطلبه عبث لا يليق بالملايكة ولا
يحكي منهم مدحا لهم وتقولون ان تعذيب التايب الطايع التايب ظلم لانه عقاب
من لا يستحق العقاب لاجل طاعته واذا كان كذلك فطلب المغفرة له يعود
الي طلب ترك ظلمه وطلب ترك الظلم انما يتوجه في حق من يمكن منه الظلم
والله تعالي لا يمكن منه الظلم فهو طلب ترك المحال وهو تحصيل الحاصل
ايضا وبه علم ان الزام العبث وترك الظلم متلازمان فيما ذكر علي مذهبهم
فهذا الدليل قد قوي ابطاله بما زعموه في مذهبهم فتامله الثالث مما
استدل به المعتزلة علي ان صاحب الكباير لا يشفع فيه ايات دالة علي
ذلك خلود الفساق في النار اذا لم يتوبوا من فسقهم وقد مر هذا الثالث
عند الاستدلال علي خلودهم فيها كما تقدم من ذلك قوله تعالي ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالي واما الذين
فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقوله تعالي
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين الي غير ذلك
مما تقدم فان خلود الفاسق يمنع الشفاعة فيه للاتفاق علي ان المحكوم
عليه بالخلود لا يجوز ان يخرج من النار ومن لا يجوز ان يخرج من النار لا معني

للشفاعة فيه كالكافر والجواب ما مر اليه من النصوص الدالة على خروج المومن
من النار وان نفذ فيه الوعيد لاصراره على الكباير فمن الكتاب قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا نضيع اجر من احسن عملا فاذا كان المومن
لا يضيع احسانه ويرى ثواب عمله ولا بد فانما يكون ذلك بعد الخروج من
النار ان قدر الدخول اذ لا يدخل احد النار بعد دخول الجنة ومن السنة
ما تواتر من ان المومن يخرج من النار قطعا وان لم يعمل خيرا قط واجماع
الصحابة والتابعين على ذلك لاستغفارهم لمطلق المومنين وصلاتهم
عليهم وان كانوا فسقة بالجزم والقطع ولا يستغفر للمخلد اتفاقا الى غير ذلك
مما تقدم **الرابع** مما استدلوا به على امتناع الشفاعة لاهل الكباير **الاجماع**
على صحة قولنا **اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم**
اي على انه موافق للشرع ماذون به فلو كانت شفاعته لاهل الكباير لكنا
ماموريين في ضمن صحة هذا القول اي في ضمن كونه مامورا به ان نطلب
ان نكون من اهل الكباير لانهم هم اهل الشفاعة على زعمكم وكوننا من اهل
الكباير محرم ولا يومر بمحرم اجماعا **والجواب** ان صحة هذا القول لا تستلزم
صحة ما ذكرتم لانا لا نحصر الشفاعة فيما ذكر بل تكون في الدنيا في الترقي في
درجات اليقين وفي الاخرة بان لا يقع حساب اصلا او في العلو في الدرجات
بعد دخول الجنة فيصح ان يكون المراد في هذا القول طلب هذه الانواع
من الشفاعة لا طلب شفاعة اهل الكباير ثم لو سلم ان المراد شفاعة اهل
الكباير فالجواب **ان اهلية شفاعته** اي ان كوننا من اهل شفاعته **على تقدير**
وجود **العصيان** منا **انما هو بالطاعة والايمان** فالمطلوب في الحقيقة
هو الطاعة والايمان لتوقف اهلية الشفاعة على الايمان وما يلازمه من
الطاعة بمعنى ان الكافر ومن لا طاعة له ولو بالايمان ليس من اهل الشفاعة
فيطلب المومنون ان لا يكونوا من اهل الكفر فعبروا عن ذلك بما يستلزمه
وهو كونهم من اهل الشفاعة اذ لا يكون من اهل الشفاعة الا المومن فكان
المومن يقول اللهم لا تجعلني من جنس اهل الكفر بل من جنس اهل الايمان
والطاعة حتى استحق شفاعته صلى الله عليه وسلم على تقدير مخالطة
ايماني وطاعتي عصياني ويحتمل ان يكون الكلام على وجه الكناية فلا يكون

تقدير

يكون

تقدير الكلام على معنى ان طلب اهلية الشفاعة من باب التعبير بالتابع عن المتبوع
وباللازم عن الملزوم وهو معنى الكناية فلا يراد تقدير المعاصي اصلا بل المراد
بذكر اهلية الشفاعة الانتقال الى ملزوم ذلك وهو الايمان والطاعة للعلم بان اهلية
الشفاعة تستلزم الايمان والطاعة استلزاما بينا فكان القايل يقول في معنى
هذا الكلام اللهم اجعلني مومنا طايعا لان ذلك ملزوم اهلية الشفاعة وهذا
التقدير وان كان قريبا من الاول يخالف الاول في ان الكلام على هذا كناية
لا يراد فيها المعنى الاصلي ولا بعض ما يلابسه وهو العصيان وانما يراد فيها
نفس المعنى الاظهر اللازم وهو الايمان مع تابعه اذ هو المتبوع الملزوم المتبادر
ولذلك قيل ان الانسان لو حلف ليعملن بعمل اهل الشفاعة امر بعمل الايمان والطاعة
لا بعمل العاصي وان كان ملابسا للشفاعة لان ملابسة الايمان والطاعة لها
اظهر والزم لان الايمان والطاعة هو منشا اهلية الشفاعة لا العصيان فانه
ملابس لا منشا وتحقيق ذلك ان من اتصف بصفات واختص بكرامة فلا
شك ان تلك الكرامة لابست تلك الصفات جميعا الا انه ان كان بعض تلك
الصفات منشا تلك الكرامة محبوبا من اجلها والبعض الاخر مكروها بنفسه
فذلك البعض امس بتلك الكرامة واولى بالملابسة لها فهو اولى ان يطلب
لمحبوبيته عند طلب تلك الكرامة فيكون طلب تلك الكرامة كناية وطلبا
لبعض تلك الصفات بخصوصه وهو ما هو منشا من تلك الصفات لا طلبا
وكناية عن غير ذلك البعض فهاهنا العاصي المومن لايمانه لا بجهلوا سو
طاعة كما اشرنا الى ذلك فيما تقدم وهو بعد الاختصاص بكرامة اهليتها
الشفاعة فاذا طلب اهلية الشفاعة فانما يطلب في الحقيقة تحقق منشا
وهو الايمان والطاعة في علم الله تعالى لا مطلق الملابس وهو المعصية
لان المنشا اذا انعدم انعدمت الكرامة جزما فانك اذا قلت اللهم اجعلني
من اهل العلاج النافع فقد طلبت كرامة اهلية العلاج النافع وهي تلابس
المرض وتلابس قوة المزاج اذ ضعيفها مهما ينفع العلاج ومنشا تلك
الكرامة وملازمها هو قوة المزاج فيصح ان يكون غرضك طلب ذلك المنشا
بل يتعين بقرينة كراهية الملابس الاخر الذي هو المرض والحاصل ان
قول القايل اللهم اجعلني من اهل الشفاعة ينبغي ان يكون كناية عن طلب

الايمان والطاعة اذ ذلك هو منشا الهلية الشفاعة وملزومها ومتبوعها لا عن
طلب المعاصي بقرينة كراهيتها فلينا سل **خاتمة** في بيان الكباير قيل ان
كل معصية كبيرة باعتبار ما تحتها وصغيرة باعتبار ما فوقها ويلزم علىه ان
الكباير لا يتحقق اجتنابها الا بترك جميع المعاصي ماسوي معصية واحدة وهي
التي تعرض هي ادني الجميع وهذا الايجاد يتصور من المكلف اعني ترك جميع اجناس
المعاصي الا الدنيا منها وقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه يدل
على ان الكباير متميزة عن الصغاير في نفس الامر لانه اذا قيل اجتنب ما تنهى
عنه ما هو كبير دون الصغير افاد ان تلك الاعداد منها ما هو كبير ومنها
ما هو صغير وان كلا منها له ذات يخالف بها الاخر لا ان كلا هو نفس الاخر
باعتبارين الا واحد الا ترى ان قول القايل خذ مني الغنم الضان دون المعز
فانه يدل على التباين بين الضان والمعز لا انه كلا هو نفس الاخر الا شي واحد
ويدل ايضا على امكان الاجتناب عادة بسهولة ولو كان معنى الصغيرة والكبيرة
على التقدير المذكور كان الاجتناب غاية في الندور فيكون تكفير السيات
معلقا على امر نادر والغرض من ذكر التكفير التسهيل وادخال السرور
على المكلفين بتقريب امر الغفران حيث علق على اجتناب الكباير فقط
دون جميع المعاصي فلهذا مال كثير من الناس الى ان الكبيرة مباينة في
نفسها للصغيرة فقيل في تفسيرها **الكبيرة هي المعصية التي تشعر بقلة
الاكتراث بالدين** اي تشعر بان فاعلها قليل المبالات بالدين كالزنا والسرقة
فانها لا يصدر الا من قليل الاعتنا بالدين المبني على كمال المروة ورعاية
حسن الاحوال بخلاف نحو سب المسلم مرة فانه قد يصدر من المعتني
بالدين وهذا التعريف للكبيرة اختاروه واقتصر عليه المتاخرون
وانا لا ازال استشكله لانه ان اريد بعدم المبالات بالدين تحقير الدين
وتصغير امره في الاعتقاد لم يصدق على الكبيرة الا على الكافر لانه
هو المحتقر في اعتقاده لهذا الدين وان اريد مجرد كون صاحبها من غير
اهل المروة صدق الحد على الصغيرة الخسيسة كالتطفيف بتمرة وسرقة
لقمة وخرج عنه الكبيرة اذا صدرت مرة يوما من ذي المروة كالزنا
فانه لا يمتنع صدوره من التقي صاحب المروة وان اريد بعدم الاكتراث

اعتقاد

اعتقاد الاباحة لزم ان لا تكون الكبيرة كبيرة الا مع الاصرار عليها فيفتقر الحد
على المصر عليها صغيرة كانت او كبيرة وان اريد غير هذا فلم يتصور حتى يحكم
عليه فالاولى ان امكن تعيينها بغير هذا اما حدا او عدا فاشار الى ما قال
هذا القايل من حد ثم عد فقال **وقيل الكبيرة هي التي توعد عليها بخصوصها**
في الكتاب والسنة كالزنا المتوعد تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقوله
صلى الله عليه وسلم في الكذاب انه يعذب بكلوب الى غيره لك وهذا القول
يعين الكبيرة بما ذكر ولكن يرد عليه ان بعض المعاصي عدت من الكباير
ولم يذكر لها في الكتاب ولا السنة وعيد مخصوص **وقيل الكباير معدودة**
لا محدودة فمنها كما ورد **الشرك** بالله **والقتل** وهو معلوم سواء صدر من المحصن
او من غيره اي قتل النفس المسلمة بغير حق **والقذف** اي قذف المحصنات
او غيرهن بالفواحش **والزنا** وهو معلوم سواء صدر من المحصن او من غيره
وان كان صدوره من المحصن اشد في الحد **والفرار من الزحف** اي الفرار من
العدو اذا لم يزد العدو على ضعفي المسلمين فان زاد جاز الفرار ما لم يبلغ
المسلمون اثني عشر الفا فيكون كبيرة مطلقا **والسحر** وهو كلام يعظم فيه غير
الله تعالى وتنتسب له المقادير والتاثيرات وتفسيره علم انه كفر
واكل مال اليتيم بالباطل **والعقوق** للوالدين بان يعصيهما الولد فيما يستطيع
ان يفعله مما ليس بمنهي **والالحاد في الحرم** اي الخروج عن الحق في الحرم وذلك
بارتكاب الجور فيه **وقد يزاد** على هذا العدد **اكل الربا** اي اكل المال
الذي يزاد على المدين اذا اخر دينه لا بعد من اجله ويحتمل ان يراد به اكل
المال بالباطل مطلقا وهذا زايد في رواية ابي هريرة **و**قد يزاد ايضا
السرقة وشرب الخمر وهما معلومان كما روي ذلك السيد علي رضي الله
تعالى عنه والله اعلم **المبحث الرابع عشر** في التوبة وما يتعلق
بها **التوبة** لغة هي الرجوع يقال تاب اذا رجع وهي اذا اطلقت في جانب
الله تعالى رجوعه بالالطاف والاحسان والتوفيق للخيرات واذا اطلقت
في جانب العبد فهي اصطلاحا شرعيا **الندم على المعصية لكونها معصية**
اي لاجل كونها منهيا عنها اذ الفرق عندنا بين فعل الطاعة وفعل المعصية
مجرد النهي والامر واحترز بهذا عن الندم على المعصية لكونها اضرت به

في بدنه او ماله او جاهه او عرضه فلا يسمى توبة وهل الندم بمجرد خوف النار
او لمجرد طمع في الجنة او لقبح المعصية لكن لا له وحده بل مع غرض اخر
كاكتساب مال بها او جاه او بلوغ مرتبة وكذا هل الندم عند حصول مرض
مخوف توبة اي هل الندم على هذه الاوجه توبة او ليس توبة فيه تردد
اي اختلاف بين الناظرين في امر التوبة وفي معناها اما الاول وهو الندم
لخوف النار او لطمع في الجنة فقيل انه توبة نظرا الى انه لا يخلوا عند
كونه لخوف النار ورجا الجنة عن كونه لقبح المعصية اي لكونها منهيا عنها
وقيل انه غير توبة لانه يجوز ان يكون على غير ذلك الوجه بان يكون
التايب معه من التهاون بالنهي المحقق لكون الفعل معصية ما لولا
النار او الجنة بان يكون النهي بلا وعيد والامر بلا وعد لم يترك المعصية
هذا حاصل كلامهم في هذا القسم ويرد فيه ان يقال قد علم من
موارد الوعد والوعيد من الشارع ان الغرض من ذكر النار وعيدا والجنة
وعدا الزجر عن القبايح والمعاصي والترغيب في الخيرات فكيف لا يكون
ترك القبايح للزاجر توبة وطاعة واما جواز كون التايب بحيث يتهاون
بالنهي والامر لولا النار والجنة فيقال عليه ان اريد التهاون والتحقير
لنفس الامر والنهي فلا شك ان التوبة لا تصح معه ولكن لكونه كفرا
لا يصدر من مومن اصلا وان اريد الترخص في فعل المنهيات بغلبة
الشهوة فلا ينافي التوبة لصحة تعظيم الاوامر معه فيتحقق التوبة
في حينئذ فاي مانع من ان تكون للزاجر لقمع الشهوة الموجبة للترخص
في المعاصي كيف واكثر النفوس مغلوبة للشهوات وان عظمت الاوامر
فلا تترك المعاصي الا بزاجر من وعيد او رجا وعد وقد قال الله تعالى
فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا فبين بعد التقوى
التي منها التوبة عن من لا يخاف ذلك اليوم وفي ضمن ذلك ان
الغرض من الايمان بذلك اليوم حصول التقوى ولا شك ان ذلك
لما يقتضيه من خوف ما فيه فكيف يجعل ترك المعاصي لخوف ما فيه
غير توبة فهذا القول مما لم يظهر له وجه فلنتامل فان الحق احق
ان يتبع واما الثاني وهو الندم لقبح المعصية مع غرض اخر فيرد

عليه

عليه انه يقال المنصوص عند الفقها ان من فعل طاعة لكونها طاعة ولغرض اخر
تقع له تلك الطاعة كمن توضا للتبرد ولكونه طاعة والتوبة طاعة لكونها مامورا
بها لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا فكيف يقال بعدم صحتها مع غرض اخر
اللهم الا ان يقوم دليل خاص على اختصاصها بكونها لا يصاحبها غرض اخر
ولم يظهر الدليل بعد واما الثالث وهو وجود التوبة مع مرض مخوف فمن قال
بصحة التوبة معه يرى انها حصلت بشروطها في اوان التكاليف ومن قال
بعدم الصحة يرى انه لم يتب اختيارا بل مضطرا لكن امن بالوعيد عند رؤية
يوم القيامة ولا يخفى ضعف هذا الثاني المخالف لظاهر الحديث الشريف
وهو ما ورد ان من تاب قبل الغرغرة غفر له وقد يزاد في حد التوبة
السابق قيد اخر وهو قيد العزم على الترك في المستقبل اي العزم على ترك
مثل الفعل الماضي الذي ندم على ارتكابه اولا وقد يزاد مع هذا القيد
قيد اخر وهو ان يكون ذلك العزم على تقدير الخطور والاقتدار بمعنى
ان العزم على الترك مقيد بان يخطر ذلك المتروك في القلب وان يكون
مقدورا عليه اذ لو لم يخطر كما اذا عرض ذهول او نوم بعد الندم لم
يصح اشتراط العزم لعدم امكانه وكذا ان خطر ولم يقدر عليه كما لو
كان التايب عن الزنا مجبوبا حينئذ او كان التايب عن القذف ابكم حينئذ
لم يصح الاشتراط اذ لا يتحقق العزم الذي هو القصد الى ترك الفعل اي
القصد الى التلبس بضده عند فقد القدرة على الفعل لان الارادة
التي هي العزم المذكور لا تتحقق الا عند القدرة على الترك لا عند الاضطرار
وانما يتصور عند نفي القدرة الشهوة لما وقع او لهذه لا قصده واختياره
بالعزم عليه والى هذا اشار بقوله حتى لو سلب المكلف القدرة على الترك
وهي المحققة للعزم عليه اي قصده واختياره لم يشترط ذلك العزم
على ذلك الترك وتحقيق هذا ان العزم قد يراد به قصد الشي بدلا عن
مقابله وقد يراد به الجزم واعتقاد ان الشي لا يكون فان اريد به الاول
فلا شك انه لا يتصور في ترك ما سلبت القدرة عنه اذ ليس الترك حينئذ
اختياريا وان اريد الثاني صح ممن سلبت عنه القدرة على المتروك
لان المجبوب مثلا يصح ان يعزم اي يجزم ويعتقد انه لو قدر على الزنا

لتركه لما يعلم من نفسه من كراهية ما مضى واستقباح ما وقع ولما كان مراده
بالعزم المشترط المعنى الاول لم يصح اشتراطه على الاطلاق بل انما يصح اشترا
في حق القادر الذي خطر الفعل المتوب عنه بباله فكان المشترط يقول
ثم ان كان التايب قادرا على مثل الفعل الماضي اشترط في حقه العزم على
تركه عند خطوره في باله والا بان سلب القدرة على ذلك لم يشترط
ثم مما ينظر فيه هنا ان شرط العزم في حق التايب القادر عند الخطور هل هو
لاخراج من ندم ولم يعزم على الترك في المستقبل اذا امكن عدم العزم بقيده
مع الندم او ليس للاخراج اذ لا يمكن عدم العزم المذكور مع الندم **والظاهر**
الثاني وهو ان القيد المذكور **للبيان** اي لتحقيق معنى التوبة وتفصيلها
في افرادها **دون الاحتراز** عن شي يدخل ان لم يذكر القيد المذكور وانما كان
هذا هو الظاهر لان الندم على الفعل معناه تركه على وجه الاستقباح
له وكونه لو حضر الان وكان الانسان الى الان ما تلبس به لم يرتكبه
واما متى كان الندم على وجه اخر لم يكن توبة كما اذا تمنى ان لا تقع منه الذنوب
السالفة لكثرتها وتمنى ان يكون ابتداها من الان لما سيأتي لانها تقل
بذلك مثلا او لكونه لم يستوفها كما ينبغي فيما مضى لم يكن ذلك توبة
قطعا فاذا احقق ان الندم الذي هو التوبة يستلزم ان يكون التايب
بحيث لو قدر على مثل المتوب منه وخطر بباله لم يفعله عزم على تركه
لزم ان يكون للتفصيل وبيان ان من التايبين من يثبت في حقه وهو
القادر ومنهم من لا يثبت في حقه وهو العاجز واما حمله على الاعتقاد
الصادق بكل من القادر والعاجز فبعيد لان اعتقاد ان الفعل لا يرجع
اليه في المستقبل مما لا يتحقق اصلا لان الله تعالى مقلب القلوب فيجوز
العبد ان يتبدل الحال ولذلك يطلب دوام التوبة فكيف يكلف باعتقاد
دوامها مع انه لا يتحقق الدوام من نفسه فهو من الحرج في الدين وتكليف
ما لا يطاق اللهم الا ان يكون الكلام على معنى انه يجب عليه ان يكون عنده
من الكراهية لما مضى والندم عليه ما يعتقد عنده انه لو قدر وهو
باق على ما هو عليه لم يفعله فهذا اقرب ولعله هو مرادهم ثم اشار
الى تفسير الندم الذي هو التوبة فقال **ونفي الندم** الذي هو التوبة

كما

كما تقدم **الاسف والحزن ونفي كونه** اي كون الانسان التايب **لم يفعل** ما مضى منه
وعلامته اي علامة ما ذكر من الاسف والحزن الذين هما التوبة التي هي الندم
طول الحسرة والبكا على التفريط في تقوي المعاصي فيما مضى ولا يخفى ان
علامة الشي دليل عليه والدليل اذا انتفى انتفى المدلول فعلى هذا من انتفى
عنه طول التحسر والبكا لا يكون تايبا وفيه بحث لا خفا به ما دام على
ظاهره لما تقرر بالنقل الصحيح من ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
تابوا من معصية الكفر في الجاهلية وكرهوه كما يكرهون ان يقذفوا في النار
ولم يصح عنهم انهم دايموا التحسر والبكا بل كانوا يتحدثون بامور الكفر وهم
يضحكون ولا يقال انما ذلك لعلمهم جزما بان الاسلام يجب ما قبله بخلاف
التوبة عن المعاصي لعدم الجزم بالقبول لانا نقول غلبة الظن في القبول
كافية في سقوط دوام التحسر والبكا ان كان ذلك من اجل ما يترتب في
المستقبل واحتمال عدم القبول موجود في الشق بحسب الظاهر لاحتمال
الختم بغير التقوي فلا يكون الانسان على هذا تقيا الا بطول التحسر والبكا
ان شرط خوف الاستقبال وايضا السلف الصالح والعباد والعلما
ممن مضى منهم من تاب من الكباير ولم يرو عنه طول التحسر والبكا
وثبت مع ذلك صلاحهم وان كان بعضهم موصوفا بذلك وايضا هذا
ينافي اقوال العلما في التوبة فانهم قالوا التوبة ليست هي نفس الندم
لان الندم ليس في طوق الانسان وانما يكلف الانسان باسبابه كالتفكر
في قبح المعاصي لما تستلزمه شرعا من البعد عن الله تعالى ثم الناس
في الاستقباح لاجل البعد على اقسام فاهل مقام الاسلام استشعروا
ان البعد يوجب العقاب وحرمان الثواب واهل مقام الايمان
استشعروا انه يوجب نقصان نعمة الايمان ويوجب النسبة لعدم القيام
بحق شكر الانعام بالعرفان واهل مقام الاحسان استشعروا انه
يوجب الحجاب عن بساط الشهود والنسبة لعدم القيام بحق اداب
عظمة المعبود وبهذا يعلم ان ما قيل من ان التوبة لخوف النار
او رجا الجنة لا يكون توبة مما لا يكاد يفهم في حق اهل مقام الاسلام
وكيف يفهم والله تعالى يقول فاتقوا النار التي وقودها الناس وهل تتقي

الا بالتوبة وتوابعها فاذا تقرر هذا ظهر ما في الكلام من التضييق في امر التوبة
نعم ان كان مراده ان هذه الحالة هي اقوي احوالها وان هذا امارة في بعض
الاشخاص صح ولذلك قلنا ان فيه بحثا ان حمل علي ظاهره والذي يتجه
ان يقال ان التوبة تتضمن الندم من جهة الروح والعقل نظرا لمقتضي
الشرع وذلك ان الانسان قد يخطر له بسبب ذكر او مجرد تاييد من الله
تعالي ان مخالفة ما امر به الشارع قبيح في نفسه لما يؤول اليه امره
بينه وبين الله تعالي فيتمني ان لم يكن عصي ويكره ما فات منه كراهة
روحانية وتقتضي له تلك الكراهة جزمه بان لا يفعل في الحال ولا في
المستقبل ما مضي ولو امكنه فسخ التمني وهذه الكراهة المقتضية للجزم
علي ترك العود لمثل ما مضي هو التوبة لانه هو الممكن وهو المكلف به
واما الندم الموجب لطول التحسر والبكا فقد يكون الا انه ليس في الطوق
وكذا الكراهة النفسانية وهي التي تكون بالطبع النفساني ولذلك
قيدناها بالروحانية من جهة الشرع وهي اعني النفسانية ان تستبشع
النفس ما كانت تستحسنه من الشهوات فليس في الطوق ولو توقفت
التوبة عليه لم تحصل الا للنادر وربما حصلت بالمجاهدة والدوام
علي الطاعات بفضل من الله تعالي وتاييده وان كان كل شي بفضله
وتاييده تعالي وعلامته ان يكون الانسان في منامه ينفر مما يراه
معصية هذا الذي قررناه هو الموافق لاقوال العلما والمعاملة التكليفية
والله الموفق بمنه واما قوله صلي الله عليه وسلم الندم توبة وبه
استدلوا علي ان الندم هو التوبة هي الندم فلا يدل الا علي ان التوبة
تصدق علي الندم ولا يدل ذلك علي انها لا تصدق علي غيره من
الكراهة الشرعية لما مضي مع الجزم بترك المعاودة علي حسب الطاقة
نعم لو قال التوبة ندم لزم ذلك ما ذكر علي انه يحمل علي ان المراد
ان معظم امورها وارفعها ندم او يحمل الندم علي ما ذكرنا لا علي الندم
الشديد الموجب لطول التحسر والبكا فانه الكلي لا لزومي والا لزم
تعذر التوبة علي كثير واكتفي المعتزلة في تحقيق معني التوبة للمكلف
باعتقاد ذلك المكلف انه اسا فيما مضي وانه لو امكنه رد المعصية

الي

الي العدم بعد وجودها لردها وهذا يدل علي ان مرادهم باعتقاد الاساءة
اعتقاد الاستقباح لما فعل وتكرهه لما فرط منه اذ بذلك يتمني انها لم
تكن وانه لو قدر علي ردها الي العدم لفعل وعليه يكون قريبا مما تقرر
في معني التوبة انها لانه مقرون بان التوبة لابد فيها من الندم الا ان
المص كانه شرط فيه العلامة السابقة وهي الحزن والاسف الموجب
للبكا فيحمل هذا الكلام مخالفا لما تقدم وانما اكتفوا في تحقيق معني التوبة
بما ذكر قالوا لان اهل الجنة يندمون علي تقصيرهم في الدنيا عن مراتب
الكمال في الطاعات ولا حزن لاهل الجنة فدل ذلك علي ان الندم الذي هو
التوبة لا يشترط فيه الحزن لانه انما شرط الشارع في التوبة الندم
لا الحزن وليس الندم ملزوما للحزن فلا يشترط الحزن مع الندم كما قال
غيرهم قالوا ايضا وانما اكتفينا بذلك لان العاصي مكلف بالتوبة دايما
اي كلما وقع ذنب والذي في طوقه استقباحه لفعله وتركه لفعل مثله
حال الاستقباح والتكره له واما الحزن فليس في طوقه دايما لانه قد
يغلب عليه فرح النفس بامر من الامور او وجود فرحة او غير ذلك مما
لا يمكنه تحصيل الحزن معه فالتكليف بالحزن كلما وقع ذنب من التكليف
بما لا يطاق والاتفاق علي نفيه قال المص في الشرح وانما تساهل المعتزلة
في التوبة في الاكتفا بما ذكر من غير شرط الاسف والحزن لانهم حكموا
بان المصر علي الكباير مخلد في النار فقربوا امر التوبة لتنم احوالهم
والامن لهم بتحقق التوبة علي الوجه الاصعب والحق ان الانكفاف
عن المعاصي ان كان مع عدم كراهية ما مضي منها بل مع الاستحسان
والتساهل فيها فهو كالانفكاك عن الكفر مع عدم كراهيته فالاول ليس
توبة عن المعاصي كما ان الثاني ليس توبة عن الكفر لان صاحب
تلك الحال هو بصدد مباشرة المتروك فهو في حكم المصر بل منه
وان كان مع معادات المعاصي بمقدار الامكان والطاعة في الحالة
الراهنة فهو كمعادات الكفر ولا شك ان الثاني توبة من الكفر
فالاول توبة من المعاصي ويلزم تلك المعادات وتلك الكراهية
وان كانت شرعية لا طبيعية الندم علي ما فات وتمني ان لم يكن وقع

لان ما يكرهه العقل لا يريد ان يكون فان كان استقباليا لزم العزم على تركه
وان كان ماضيا لزم الندم على فعله واما الندم الموجب لسكب الدموع
والحزن الطويل والكراهية الطبيعية اعني النفسانية كما يكره الانسان
اكل المر ويخاف ويبكي من الضرب ومسه فهو اكملي لا لزومي هذا هو الذي
يوخذ من كلامهم وهو المناسب لنفي الحرج في الدين ولاحوال الصحابة
في التوبة عن الجاهلية والسلف الصالح في التوبة عن المعاصي كما
تقدم فالمعتزلة ان عنوا هذا لم يبعد عن الحق ولا يكون بذلك سالكين
مسلك الغوي والاعتزال في هذه المسئلة بخصوصها والله الهادي للحق
بمنه **وهي** اي التوبة **واجبة** اجماعا الا ان الوجوب **عندنا** اهل السنة
سمعا اي بالدليل السمعي **لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا** وقوله تعالى
توبوا الى الله توبة نصوحا وغير ذلك مما ورد **و**هو اعني الوجوب **عند
المعتزلة** ثابت **ثابت** اي بالدليل العقلي **لما فيها** اي في التوبة **من دفع
الضرر** اللازم للمكلف على المعصية ان لم يتب منها ودفع الضرر حسن عند
كل عاقل وكل ما يستحسنه العقل فهو واجب بالعقل قالوا ايضا تجب عقلا
لان كل عاقل كامل يستقبح فعل السوء ويندم عليه فقد اوجب العقل
الندم على كل معصية والندم هو التوبة على ما تقدم ولكن هذا
الوجه يقتضي وجوب التوبة على الصغاير عقلا وابي هاشم واتباعه
يمنعون وجوب التوبة عن الصغاير عقلا فهو ان لم يكن ردا عليهم
ورد مذهبهم تقدم في رد ثبوت الاحكام بالاستحسان العقلي **ووجوبها**
اي التوبة انما هو **على الفور** لا على التراخي **ف**يترتب على الوجوب فورا
انه **ياثم التارك** للتوبة باثر عمد ورد الذنب اثاما **متلاحقة** اي متتابعة
على التضاعف بحسب كثرة زمان الترك وقلته فاذا اذنب الانسان
ذنبا واخر التوبة عنه وقتا ما تقرر في حقه اثمان اثم ذلك الذنب واثم
تاخير التوبة عنه ثم اذا لم يتب من الذنب الاول ومن ذنب التاخير
ترتب في حقه اربعة من الاثام الاثمان الاولان والاثمان المرتبان على
التاخيرين اعني تاخير التوبة عن الذنب الاول وعن ذنب التاخير
فهذه اربعة يلزم فورا وجود التوبة عن مجموع الاربعة فان لم يتب

ثبت

ثبت في حقه زيادة اربعة على الاربعة الاخرى لان كل واحد من الاربعة له
تاخير فهذه ثمانية فان لم يتب عنها ساعة ثبت ضعفها وهي ستة عشر
وهلم جرا فتتضاعف الذنوب على ترك التوبة على هذا الحسب حتى يلزم
الانسان بتاخير التوبة يوما ما يملا السموات والارض نسال الله تعالى رحمته
وغفرانه الواسع الذي لا يغادر ذنبا وهذا التقدير اعني تضاعف الذنوب
بتاخير التوبة على حسب ازمان التاخير نسبه المغربي في الشرح للمعتزلة
ورايناه منصوصا هكذا لاهل السنة وهو مقتضى وجوبها فورا ووجوبها
فورا متفق عليه **وقبولها** اي وقبول التوبة من الله تعالى للعبد **ثابت**
اتفاقا الا ان القبول **عندنا** اهل السنة مظنون اذ لم يرد قاطع بقبولها وذلك
كقوله صلى الله عليه وسلم من تاب من الذنب كمن لا ذنب له ونحو ذلك من
اخبار الاحاد والدليل الظني انما يفيد الظن هذا مختار بعض ايمة السنة
كامام الحرمين وبعضهم جزم بقبولها لما قام عنده **و**هو اعني قبول التوبة
واجب عقلا **عند المعتزلة ذهابا** اي ذاهبين او لاجل الذهاب فهو حال
او مفعول من اجله **الى ان العقاب بعد التوبة** من العبد **ظلم** للعبد والله
تعالى يستحيل في حقه الظلم فيجب هو قبول التوبة والا عوقب العبد
على الذنب فيلزم الظلم المحال وانما كان العقاب ظلما **لان** التايب اتى
بالعذر الممكن له في توبته واسقط بذلك اساءته وذمه فلا يستحق
العقوبة على الاساءة ومن عوقب غير مستحق مظلوم الا ترى ان **التايب
من بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه** فيصير الذنب الموجب للذم
كالعدم فاذا عوقب بعد ذلك عد معاقبه ظالما ورد هذا بان احكام الله
تعالى لا توزن بميزان ما يجري بين العباد فعلى تسليم نفي الذم بالاعتذار
بين المخلوقين لا يستلزم ذلك نفيه بالاعتذار الذي هو التوبة مترلته
بين الباري والمخلوقين لانه يحكم ولا يحكم عليه ويسل عن الفعل ولا
يسال عما يفعل وكيف يتصور اطراد ما بين المخلوقين في حقه وهو يفعل
ما يشا ويولم من يشا وليس للمخلوق ذلك والظلم لا يتصور في حقه تعالى
لانه تصرف فيما لم يملك وقد تقدم ذلك ثم لو سلم ان احكامه تعالى توزن
كذلك فلا نسلم ان من بالغ في الاعتذار بعد الاساءة يعد معاقبه على الاساءة

وانما ثبت القبول **بدليل
ظني** سمعي اذ لا مجال للعقل
عندنا في القبول وذلك
صح

ظالما بل اذا عاقب قيل عاقب في حقه واذا عفا قيل انه تفضل بما لا يلزمه هذا
هو الجاري عرفا في الاساة والاذاية الكبيرة والانتهاك للحرم وهو ظاهر
ولان التكليف عطف على قوله ذهابا وهو يويد انه مفعول من اجله اي
قالوا بوجوب القبول لوجهين احدهما ذهابهم الى ان عدم القبول ظلم لما تقدم
وثانيهما ان التكليف بالشرايع **باق** بعد فعل الذنب **وهو** اي التكليف
بالطاعة والشرايع **تعريض للثواب** فان التكليف عندهم كما تقدم واجب عقلا
لان فيه تعريض المكلف للثواب وذلك صلاح للعبد والصلاح واجب واذا
كان التكليف واجبا لانه تعريض للثواب **فا**لثواب الذي هو سر وجوب
التكليف **لا يتصور** ان يحصل للمكلف **الا بسقوط** استحقاق **العقاب**
الذي ترتب من فعل الذنب الذي وجبت التوبة منه وانما لم يتصور الثواب
الا بسقوط استحقاق العقاب لما تقدم عندهم ان استحقاق العقاب
يحبط الحسنات **و** اذا لم يتصور الثواب الا بسقوط العقاب وجب قبول
التوبة اذ **لا طريق** لاسقاط العقاب **سوى** وجوب **التوبة** وقبولها
لما تقرر ان كل ما يودي الى الواجب واجب فاذا وجب التعريض للثواب
والثواب الذي من اجله وجب التعريض لا يحصل الا بسقوط العقاب
والعقاب لا يسقط الا بالتوبة وقبولها وجبت التوبة وقبولها لتوقف
الواجب الذي هو التعريض للثواب على قبولها فيجب قبول التوبة
وهو المدعي وهذه المقدمات كلها بصدد المنع اما وجوب التعريض
للثواب بالتكليف عقلا فيمنع لما تقدم من ان التكليف بمجرد التفضل
لا بالوجوب العقلي واما كون الثواب لا يحصل الا بسقوط العقاب فيمنع
لما تقدم من ابطال الاحباط وانه يصح ان يثاب المكلف مع موجب العقاب
واما كون سقوط العقاب لا طريق له الا التوبة فيمنع لما تقدم من جواز
العفو عن صاحب الكباير وان لم يتب ولتوجه هذه المنوع قال المص
وضعفه ظاهر وقد احتج اهل السنة على عدم وجوب القبول بامرين
سوى ما تقدم احدهما الاجماع على صحة الابتهال الى الله تعالى في قبولها
والا كان اجماعا على طلب تحصيل الحاصل كطلب خلقنا بعد وجودنا
او خلق الجنة بعد وجودها وورد عليه ان الاجماع على صحة الابتهال

في

الابتهال في القبول يصح ان يكون اجماعا على طلب ملزوم القبول وهو استكمال
شروط التوبة لان اجتماعها عزيز فالطلب يكون معناه يا رب كمل علينا شروط
التوبة لتقبل وفيه بحث لصحة ان يقال اللهم وفقني للتوبة التامة وتفضل
بقبولها ولصحة ان يقال اجماعا اللهم تقبل مني هذه التوبة مشيرا الى
توبة وقعت ولا معنى لطلب نفس القبول لا التوفيق لكمال الشروط والخاتم
اذ اجمع عليه لا ينصرف عنه الا الدليل ولم يظهر الدليل بعد وثانيهما
وجوب الشكر على قبول التوبة والواجب العقلي لا يجب الشكر عليه
اذ الشكر مقابلة الانعام بالثنا والواجب العقلي لا يسمى انعاما وورد
عليه ان ذلك في الواجب غير معلل واما الواجب اذا فرض فعلا فوجوب
الشكر عليه لا ينافي وجوبه كوجوب شكر الوالد على فعله الواجب
عليه وهو تربيته لولده في زمن صغره بالاحسان وفيه بحث ظاهر
لان الكلام في الوجوب بالعقل والواجب عقلا لا يتصور فيه انعام وما
ذكر في حق الوالد انما الوجوب فيه بالشرع لا بالعقل فليتامل **ثم**
التوبة تسقط عند العقوبة المترتبة على الذنب المتوب عنه اتفاقا
الا انه ظنا عند كثير اهل السنة وعقلا لزوما عند المعتزلة **فسقوط**
تلك **العقوبة** اختلف في الشي الذي حصل السقوط بنفسه **فعند**
اكثر المعتزلة ان السقوط انما هو **بنفس التوبة** لا بكثرة ثوابها واستدل
هولا بوجهين احدهما ان اسقاط العقوبة لو كان بكثرة الثواب لزم
سقوط كل عقوبة ترتبت على ذنب ما وان لم يتب منه بخصوصه
والتالي باطل للاتفاق على ان التوبة انما يسقط بها عقاب ذنبها
لا عقاب ذنب اخر لم يتب منه وان لم تجب التوبة الا من بعض
الذنوب وبيان الملازمة ان كثرة الثواب نسبته لكل عقاب نسبة
واحدة فيجب من اسقاط عقاب واحد منها اسقاط الجميع والا لزم
التحكم وفيه بحث لان الاسقاط بالثواب ان كان لكثرته وغلبته
لجميع العقابات فقد لا يغلب ولا يكثر الا على عقاب واحد وان كان كما
يظهر من الاستدلال لعدم وجه يوجب الاختصاص بعقاب دون
اخر فان احد من حيث انه ثواب في الجملة فالتوبة من انما طاعة

لا تختص فيلزم فيهما ما يلزم في الثواب وان اخذ من حيث انه ثواب توبة عن المعصية
الفلانية فلم لا يختص باسقاط عقاب تلك المعصية كما اختصت التوبة باسقاط
عقاب تلك المعصية لكونها توبة عن ذنب ذلك العقاب فليتامل وثانيهما
ان اسقاط العقاب لو كان بكثرة الثواب لزم اسقاط عقاب معصية متاخرة
من تلك التوبة فيلزم ان من تاب عن معصية الزنى مثلا ثم شرب بعد
ذلك خمرا سقط عقاب الشرب بالتوبة السابقة التي هي للزنا والتالي
باطل للاتفاق على ان المعصية المتاخرة عن توبة كانت لمعصية متقدمة
لا بد لها من توبة اخرى اذ لم تتعرض الاولى لما سيقع وانما تعرضت للواقع
فشرب الخمر في المفروض لا بد له من توبة اخرى زايدة على التي تقدمت
لاجل الزنى وبيان الملازمة ان اسقاط الثواب للعقاب انما هو
لاجل ما بينه وبين العقاب من تناف في الوجود فايهما غلب اسقط
الاخر سوا تقدم المسقط او تاخر كما تقدم في الموازنة من الثواب والعقاب
في الطاعات والمعاصي مطلقا فانه جار بين متقدم الثواب ومتاخر
العقاب والعكس وقد يبحث فيه بان الثواب المسقط هنا ليس اسقاطه
من جهة كونه مطلق الثواب بل من جهة كونه ثواب توبة فعلت
لاسقاط عقاب معصية تقدمت فيختص الاسقاط بعقاب تلك
المعصية لانها هي المقصودة للاسقاط كما تقدم في الوجه الاول
وعند بعضهم ان السقوط للعقاب انما هو **بكثرة ثوابها** اي ثواب
التوبة لا بنفس التوبة لان الاسقاط لو كان من نفس حقيقة التوبة
لا لما يلزمها من الثواب لزم سقوط العقاب عمن من الجا اي اكره على
التوبة لما رمن الجاه لذلك لان حقيقة التوبة متقررة في حقه
ولزم سقوط العذاب عند ندم العاصي حين معاينته للنار لان
الندم توبة ورد الاول بان الملجا لا ندم حقيقة عنده فلا توبة في
حقه اذ هي الندم كما تقدم والثاني لان ندمه ليس لقبح المعصية
الذي هو شرط كون الندم توبة بل لا يجاب المعصية الم العذاب فلا
توبة له ايضا والاولى لتكميل جواب هذا الثاني ان الوقت ليس وقت
توبة اذ من شرط التوبة كونها في الدنيا اجماعا واما كون الندم لخوف

لزوم

وقف ... الكتاب

لزوم الم العقاب ليس توبة فقد تقدم ما فيه وهذا الاختلاف من المعتزلة من معنى
ما تقدم في الاحباط هل هو بين الطاعة والمعصية او بين الثواب والعقاب
او بين استحقاقيهما **وعندنا** اهل السنة ان سقوط عقاب المعصية عند التوبة
انما هو بمحض الفضل و**الكرم** لا بنفس التوبة ولا بنفس ثوابها لما تقرر
ان الله تعالى لا يجب عليه اسقاط العقاب ولا اعطا الثواب وانما كل ذلك
بمحض الفضل والكرم وهو المؤثر بالاختيار ولا تاثير لغيره في الاسقاط
ولا في الايثاب فهذه ثلاثة مذاهب في اسقاط عقوبة الذنب اذا تيب
منه اما على ان الاسقاط بمحض الفضل والكرم فيصح ان يكون للتوبة
زايدا على الاسقاط ثواب اخر بمحض الفضل والكرم واما على ان بكثرة
الثواب فعلى ما تقدم في الاحباط والموازنة فان جا الثواب على قدر
العقاب تساقطا ويمكن ان يفضل من الثواب او العقاب فضلة الا ان
ظاهر كلامهم هنا الجزم بغلبة ثواب التوبة عقاب المعصية لحكمهم
بالابطال مطلقا هنا واما على انه بنفس التوبة فيصح ان يثيب
ثواب زايد وان يكون ذلك هو ثوابها ولا يرد على مذهب اهل السنة
ان يقال حاصل مذهبكم المساوات بين التقي والتايب والمخلط غير
التايب ومن لم يفعل بعد الايمان الا الكباير بلا توبة في ان كلا في المشية
لانهم يجوزون العفو عن الجميع وان لا يقبل شي من الجميع والتسوية
بين من ذكر باطلة اتفاقا لانا نقول معنى المساوات فيما ذكر ان
العقل لا يحكم بوجوب ثواب ولا عقاب على الجميع من حيث هو والامر
كذلك في الجميع ولكن يقع الفرق من جهة الوعد الصدق والوعيد
فالتقي وعد هو والتايب بالثواب فلا يخلف علما او ظنا فيغلب
الرجا واليقين لهما ولكن ذلك من جهة السمع لا العقل والمخلط ومن
لم يفعل الخير بلا توبة اوعد بالعقاب الا ما استثنته المشية فيغلب
الخوف عليهما بلا اياس في جانبهما فاين التساوي والحاصل ان
التساوي العقلي هو الثابت وهو لا ينافي التفاوت السمعي وهو
المتفق عليه كما ورد وذلك ظاهر ثم نبه على ان التوبة عندنا
اذا صحت لا يبطلها معاودة الذنب ثانيا فقال **والتوبة الصحيحة**

لتوقف شروطهامن الندم المقتضي للعزم علي الترك في الحال والاستقبال لاجل
قبح الذنب اي كونه منهيا عنه لاشك انها عبادة مامور بها مستقلة
اي لاتتوقف صحتها علي عبادة اخري كساير العبادات المستقلة فلايبطل
ثوابها بمعاودة ذلك الذنب الذي وقعت التوبة منه لان الشارع لم يشترط
في صحتها وتمامها ان لايعاود الذنب كما لم يشترط في صحة صلاة الظهر
مثلا ان لايترك في يوم اخر والتوبة اللازمة ثانيا لاجل ذلك
الذنب المعاود عبادة اخري مستقلة فلاتتوقف الاولي علي الثانية
كالعكس في الصحة ولا في البطلان ولا في الثواب ولا في العقاب اذ لم
يشترط في صحة احداهما صحة الاخري كما اشترط في صحة الصلاة
صحة الوضوء وكل عبادة لم يشترط في صحتها صحة الاخري لم تتوقف
احداهما علي الاخري وزعمت المعتزلة ان معاودة الذنب المتوب منه
تبطل التوبة الاولي وتبطل ثوابها لما بينهما من الارتباط وهو احروي
بالسنة لما زعموا من ان الذنب مطلقا يبطل الطاعات السابقة ويحبطها
وان لم يكن بينه وبين تلك الطاعات ارتباط اصلا وقد عرفت بطلانه
الاحباط عقلا وسمعا وبطلان الارتباط كذلك وبنوا علي ما زعموا
من ان الذنب يبطل ماقبله من الطاعات وان التوبة تبطل الذنب
وعقابه ان العبد اذا تاب وسقط ذنبه المحبط لما مضي وسقط
عقابه هل يعود ما احبط الذنب من ثواب الطاعات المتقدمة
لان مبطل الثواب حينئذ باطل فيعود الثواب فمنهم من قال لايعود
الثواب لان الطاعات قد انعدمت لو قتها وثوابها المكتوب المقرر
ساقط بالذنب والساقط لايعود ومنهم من يقول يعود الثواب
كما كان لان الذنب كشف العيب لما ابطل بالطاعة لتوبة انه معظ
لامبطل اذ الطاعات لها نور هو ثوابها فعند الذنب يتغطي ذلك
النور الذي هو الثواب ولا ينتفع به فاذا بطل الذنب بدت الطاعات
بنورها كالشمس بزوال غيم الغيم وحاصل هذا المذهب منع
الابطال بل ذلك تغطية تصير ابطالا ان لم يتب من الذنب وقيل
بل الثواب باطل بالذنب كما قال اصحاب القول الاول الا ان الذنب

ثابت

ثابت واثرت فرعا اخر هو الثواب كالشجرة اذا سقيت بعد حرق فروعها فانها تنبت
فروعا اخري وثمارها دانما اطلنا في بسط كلامهم هنا ليعلم ان القوم لعبت
بهم الاوهام واحاطت بعقولهم الاسقام اذ كيف يتبين امر الثواب المعدوم
بزعمهم وفروع الشجرة ونور الشمس المحسين ان تحقق الابطال اذ حاصل
ذلك الذي قرروا ايجاد عن عدم او ابقاء للثواب علي شرطه ولا يعلم ذلك
الا علام الغيوب ولا يثبت الا بمحض الاختيار لدليل لا بالحكم والتمثيل
بالحس فافهم وقد اختلف هل يجوز تجديد التوبة كلما ذكر الذنب اولا وهل
يجب تعميمها بحيث لاتصح التوبة عن بعض الذنوب دون بعض اولا يجب اشار الي
الاختلاف الاول بقوله ولا يلزم المكلف بالتوبة اذا صححها في ذنب من
الذنوب تجديدها كلما ذكر ذلك الذنب لان التوبة عبادة لها حقيقة تامة
وسبب خاص وهو حدوث الذنب فاذا وجدت حقيقتها عند وجود السبب
تمت وصحت اذ لم يشترط الشارع للصحة بعد السبب والاتيان بها تجديدها
فلا يجب تكرار حقيقتها الا بتجدد السبب وليس من الاسباب ذكر الذنب
الاول بل حدوث الذنب وتحقيق ذلك ان وجوب تجديدها لتذكر الذنب
علي القول به اما ان يكون مستقلا اعني ان يكون غير شرط لصحة التوبة
الاولي اولا فان قدر استقلاله كانت التوبة الاولي صحيحة في نفسها وهو
المدعي وحينئذ يكون وجوب التجديد بذكر الذنب مفتقرا الي دليل يبين
كون التذكر سببا لوجوب التوبة كحدوث الذنب لوجوب الاولي ولا دليل
سمعي اتفاقا وقياس التذكر علي الحدوث مما لايتم لان التذكر لا تاثير
له في التاثيم لانه تصور ذنب لا ايجاده ولا حكم للمتصور والا لزم ان
من تصور الكفر يحكم له بالكفر بخلاف الحدوث وان قدر عدم استقلاله بان
يكون شرطا لصحة التوبة الاولي لزم ان من اتي بالندم علي الذنب
مع العزم علي تركه لايكون تايبا حينئذ لتوقف توبته علي وجود التجديد
عند الذكر في المستقبل ولا وجود للتجديد حينئذ وهو باطل اتفاقا
اذ لا قايل بانه غير تايب والحاصل ان من اتي بالتوبة لسببها فهو
تايب لانه اتي بما امر به وتوقف ذلك علي التجديد للذكر يبطل كون
ما اتي به حقيقة التوبة وهو فاسد اتفاقا اذ لا يشترط لها غير ما فعل

تبين بهذا انه لا يجب تجديدها كلما ذكر الذنب لما تقرر ولما علم من شان
السلف الصالح انهم لم يكونوا يجددون التوبة من الجاهلية كلما ذكروا مع ما في
ذلك من الحرج العظيم في الدين **خلافا للقاضي** ابي بكر الباقلاني منا اهل
السنة **والجبائي** في قولهما انه يجب تجديدها كلما ذكر الذنب ذهابا منهما الي
ان المكلف اذا لم يجدد التوبة عند تذكر الذنب كان مستحسنا لذلك الذنب
مشتهيا له غير نادم عليه الا ان الجبائي يقول فاذا لم يندم عليه مستحسنا
له فقد رجع الي الاصرار فتنتقض التوبة الاولي ويبطل ثوابها ويعود
عقاب الذنب بناء علي اصله من الاحباط بالمعصية المتاخرة لاسيما هذه
لارتباطهما بالعمل الاول والقاضي يقول علي اصله من عدم الاحباط
ان عدم الندم وعدم التجديد معصية مستقلة تجب التوبة لخصوصها
والتوبة الاولي صحيحة في نفسها ثابت ثوابها لان العبادة اذا صحت لم
تبطلها معصية بعدها ورد عليهما بانه لا يلزم من تذكر الذنب الفرح
به الموجب لعدم الندم عليه واعتقاد العودة اليه لانه قد يتذكره ثم
يضرب عنه صفحا من غير ان يفرح به ولا ان يعتقد العودة اليه واما عدم
تجديد الندم عليه فلا يلزمه وهو محل النزاع ويزاد هنا لتحقيق الرد
ان يقال ان اريد بالفرح وعدم الندم مجرد فرح النفس واشتهائها
للذنب فليس بمعصية اصلا اذ لا يوجب اعتقاد العودة اليه حتي يكون
رجوعا للاصرار لان شهوة النفس وانبساطها للمعصية لا ينافي كراهة
العقل لها وندمه عليها واعتقاد عدم العودة اليها وهذا هو المعتبر في
التوبة لا نفي شهوة النفس لانه ليس في طوق البشر وانما الذي في الطوق
عصيان النفس في ترك مشتهاها لا نفي شهوتها وان اريد عدم كراهة
العقل للمعصية وعدم العزم علي تركها حينئذ بل لو امكن فعلها فعلت
فلا شك ان هذا معصية ولكن لا يبطل الندم الاول لانه وقع بشروطه
فيعتبر ويسمي توبة وهذا يجب التوبة منه استقلالا وحينئذ يقال
للجبائي والقاضي ان اردتما المعني الاول فليس معصية اصلا حتي
يكون تركه الذي عبرتما عنه بالتجديد واجبا وان اردتما المعني الثاني
عاد الامر الي انكما تقولان يجب عند تذكر الذنب ان يكره بالعقل بحيث

لايعزم

لايعزم علي فعله وهو مسلم علي انه واجب مستقل اذ لا يختص ذلك بالذنب المتوب
عنه بل هو وغيره في ذلك سواء ثم انا نقول انما يكون العزم علي الذنب ذنبا
ان اصر عليه ووقع الحرص عليه لا مع التردد والرجوع عنه بعد العزم فان ذلك
مغتفر وبكل تقدير فليس ذلك شرط التوبة الاولي بل ان كان ذلك وجبت
التوبة منه كسائر الذنوب فافهم ثم اشار الي الاختلاف الثاني فقال
ولا يلزم تعميمها في جميع الذنوب **لتصح** بل تصح وان لم تعم بان يتاب
من بعض الذنوب دون بعض نعم التوبة من جميع الذنوب واجبة في نفسها
لا انها ان لم تكن كذلك لم تصح بل تصح وان كانت عن البعض دون البعض
للاجماع علي صحة اسلام من تاب باسلامه عن الكفر وهو قد **اصر علي بعض معاصيه**
التي كان يفعلها في زمن الكفر كما لو تاب عن الكفر بالاسلام وادام
شرب الخمر كما كان يفعل في الكفر فلو لزم تعميم التوبة من المعاصي لم يصح
اسلامه الا بتوبته عن الكفر وعن جميع معاصيه كشرب الخمر لكنه
يصح اجماعا وان لم يتب من الشرب فدل ذلك علي صحة التوبة وان لم
تعم في المعاصي لان هذا الكافر صحت له في الكفر الذي هو معصية اجماعا
مع اصراره علي ما سواه من المعاصي فلم يلزم تعميمها لصحتها بدونه
في هذا الكافر **و**ايضا يثبت عدم لزوم تعميمها **لـ**وجه اخر وهو **ان حقيقتها**
قد علم انها هي كما تقدم **الرجوع** عن المعاصي **والندم** علي فعلها فيما
مضي **والعزم** علي ان لا يعود لمثل فعله الاول **فـ**اذا كانت هذه حقيقة
التوبة و**قد وجدت** برمتها في ترك بعض الذنوب دون بعض لم يلزم تعميمها
لتمام حقيقتها في ذلك البعض وكلما تمت حقيقة الشي صح اذ لا يبطله
الا ما ابطل حقيقته ولا مبطل ههنا الغرض التمام وهو ظاهر ثم نبه علي
شبهة المخالف وهو القايل بوجوب التعميم فقال **وقال ابو هاشم**
من المعتزلة لا تتحقق التوبة ولا تصح الا بتعميمها بان يتوب التايب عن
كل ذنب لان التوبة عن البعض دون البعض ينافي وجودها وبيان
المنافاة انه **يجب ان يكون الندم** علي المعصية الذي هو التوبة
علي ما تقدم **لاجل قبحها** لما علم من ان من ندم علي المعصية لا لقبحها
شرعا بل لكونها اضرته في بدنه او جاهه او نحو ذلك لا يكون تايبا

واذا كانت التوبة لا تصح الا ان تكون ندما عن المعصية لقبحها **وهو** اي القبح **شامل**
للكل اي لجميع المعاصي اذ لا يوصف شي منها بالحسن الشرعي لزم عدم تحققها
الا باستقباح الكل والندم عليه والا كان المكلف مستقبحا لبعض المعاصي دون
بعض وهو مقر بقبح الكل وذلك تناقض والحاصل ان من ترك الشي لعلة
لزم تركه لكل ما فيه تلك العلة والا لزم كونه لم يترك الشي لتلك العلة
فيبطل اعتبار ذلك الترك ان شرط فيه كونه لتلك العلة كما في التوبة
التي حاصلها الندم والترك للمعصية فان شرط صحتهما ان تكون لعلة
القبح فيلزم ترك ما فيه ذلك القبح والا لزم كون التوبة لا لقبح فتبطل
ورد استدلال ابي هاشم **بان الشامل للكل** اي لكل معصية **هو**
مطلق **القبح لا قبحها** اي لا قبح تلك المعصية الخاص بها فانما لا يشمل الكل
والقبح في تلك المعصية الخاصة قد يكون في تلك المعصية اشد من قبح
غيرها لانه مما يقبل الشدة والضعف كالحسن فيجوز ان تكون معصية
هنالك تترك ويندم عليها لاشدية قبحها فيصدق انها تركت وندم
عليها لقبحها الخاص بها فتصدق حقيقة التوبة فيها لوجود تلك الحقيقة
لعلتها المشترطة وهي كون الترك لقبحها ولا يلزم من ذلك ترك غيرها
لان العلة التي هي قبح هذه المعصية لم توجد في غير المتروكة فتترك
هذه لاشدية قبحها دون تلك او يكون قبح هذه منافر الطبع التارك
بامر سماوي او بعدم شهوة او نحو ذلك فلم يلزم اشتراك المعاصي في
علة الترك حتى يلزم من ترك البعض ترك الكل مثلا قتل النفس
والعياذ بالله تعالى قبحه اعظم من الضرب فقد يتوب الانسان من قتل
النفس لقبحه لكون ذلك القبح عظيما ولا يتوب من الضرب لادونية قبحه
فيصدق انه تاب من القتل لقبحه ولا يلزم من تركه التوبة عن الضرب
كون توبته عن القتل لا لاجل قبحه وكذا السرقة قد يتوب منها دون
الزنا لملايمة الزنا الطبع دون السرقة فيتوب من السرقة لعلة قبحها
حين نافر قبحها طبعه دون قبح الزنا وان كان اشد لايجابه الرجم في
بعض الاحوال فقد صح انه تاب عن السرقة لقبحها ولم يلزم من الاصرار
علي الزنا كون توبة السرقة لا للقبح والحاصل ان كل معصية لها قبح

خاص

خاص فيصح ان يتاب منها لقبحها الخاص فلا يلزم اطراد تلك التوبة في كل معصية لقبحها
لصحة اختلاف القبحين لحسنه الخاص كقيام ليلة القدر لا يستلزم قيام كل ليلة لانتفاء
ذلك الحسن الخاص وهذا ظاهر وسبب الغلط توهم استوا القبح في افراد المعصية
فيلزم من ترك المعصية للقبح ترك ما سواها لان العادة ان الحامل على الترك
في فرد يكون حاملا على الترك في فرد اخر اذا استويا في ذلك الحامل وهذا الذي
بسطناه في رد كلام ابي هاشم هو معنى قولهم كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه
الخاص كالصلاة دون واجب اخر لعدم نفس ذلك الحسن فيه كالحج والزكاة يجوز
ترك محرم لقبح خاص به دون محرم اخر لعدم نفس ذلك القبح فيه وهو ظاهر
وقد يقال في الرد هنا ان ترك المعصية لقبح فيها لا يستلزم ترك ما سواها
لصحة الغفلة عنه او لقصد التقصي عن موجب القبح فيها دون غيرها فما
لسبق علي وجه التحكم ويرد هذا بان الكلام انما هو الجري علي العادة وعند
تذكر الجميع فالجواب ما تقدم ثم هل يكفي الاجمال في التوبة او لا اشار اليه
بقوله **ويكفي الاجمال** في التوبة بان يندم علي جميع ما عصي من الذنوب
جملة ولا يحتاج في الخروج عن عهدة ما لزم من التوبة الي احضار كل ذنب
بخصوصه ليندم عليه **وان علمت** تلك الذنوب **مفصلة** ووجه الاكتفا
بالاجمال ما علم من لزوم التوبة بدارا وفي كل وقت فلو لزم استحضار
جميع الذنوب فردا فردا ليقع الندم عليه بخصوصه ومعلوم ان ذلك لا يقع
الا في زمن واسع لزم الجمع بين البدار والتاخير وهو تكليف ما لا يطاق
وانما قلنا يكفي الاجمال مع ان ظاهر التعليل لزوم الاجمال لصحة ان تحضر
الذنوب دفعة فيتاب منها بلا تاخير وان كانت العادة قد تابي ذلك
فالاجمال علي هذا كاف لزوما او جوازا **خلافا لبعض المعتزلة** في قولهم
لا بد من تفصيل الذنوب المعلومة في التوبة وذلك بان يستحضر
كل ذنب بخصوصه ليندم عليه بخصوصه وتقدم ان ذلك يستلزم التراخي عادة فيؤدي الي ان التوبة لا تلزم في كل وقت ولا يصح البدار لتمامها
ثم اشار الي تفصيل اخر للمعتزلة في امر التوبة فقال **قالوا** اي المعتزلة
والتوبة لا تخلو اما ان تكون في محض حق الله تعالي او تكون فيما فيه
حق للعبد فان كانت **في محض حق الله تعالي** بان يكون الذنب لم يتعلق

به حق لمخلوق كالفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكالصلاة
والصيام والحج فيهما تفصيل فمنها ما يكفي الندم في تحققها ودون زايد عليه
كما في الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لم يخاطب العبد
فيهما الا بالندم علي ما فات وبنيه ان لا يعود وليس ثم حق اخر يودي لتصح التوبة
ومنها ما لا يكفي في تحققها الندم بل يفتقر فيه التوبة لتحقق الي امر
زايد علي الندم كما في الشرب للخمر وكما في ترك الصلاة وترك الزكاة
فان التوبة في شرب الخمر لا تتحقق بعد الندم الا بتسليم نفسه لحد ثمانين
وفي الزكاة لا تتحقق بعد الندم الا باعطاما وجب لمساكين وفي ترك الصلاة
لا تتحقق بعد الندم الا بقضا ما ترك منها هذا مذهبهم فيما هو حق الله والصواب
كما ياتي قريبا ان التسليم للجلد في الخمر واد الزكاة الواجب في الزكاة وقضا
المتروك من الصلاة امور زايدة مستقلة عن التوبة واجبة براسها
من لم يفعلها عصي وافتقر الي التوبة للاتفاق علي ان التوبة هي الندم
علي ما فات والعزم علي عدم العود وهذه الامور خارجة عنها بدليل
انه لو فعلها غير نادم زال اثم تركها مع بقا لزوم التوبة علي التفريط
الاول هذا مشهور مذهب اهل السنة ثم قال المعتزلة وان كانت تلك
التوبة في حق العبد اي فيما فيه حق للعبد فلا بد في تحققها من تسليم
حق العبد اليه وبذله له ان كان الذنب ظلما للعبد كالغصب والقتل
فاذا غصب شيا من العبد لم تتحقق التوبة الا برد المال المغصوب لذلك
العبد واذا قتل لم تتحقق الا بتسليم النفس للقصاص ولا بد في تحققها
من ارشاده اي من ارشاد العبد ان لم يكن الذنب ظلما كالغصب والقتل
كان اضلالا له للعبد عن طريق الحق فاذا تاب المضل لم تتحقق توبته
الا بارشاد الضال ورده عن ضلالته ببيان الحق له بدليله ولا بد
ايضا في تحققها من الاعتذار اي الي العبد ان لم يكن الذنب ظلما ولا كان
اضلالا بل كان ايذا للعبد كالغيبة وهي ان يذكر الانسان بما يكره ان لم يكن
اضلالا له ذكره بذلك فلا تتحقق توبة من اغتاب غيره الا بالاعتذار له لك
الغير ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه به الا ان يبلغه علي وجه الفحش
مما حصل في نفس الامر والصواب كما تقدم ان عدم رد المغصوب

وعدم

وعدم التسليم للقصاص وعدم الارشاد وعدم الاعتذار امور محرمة براسها تجب التوبة
منها بخصوصها لا تعلق لها بصحة التوبة الاولي لتحقق حقيقتها دون هذه
الامور وغاية الامر انه تاب عن بعض الذنوب وترك البعض وهو صحيح لصحة تجزيها
كما تقدم ثم اشار الي ان التحقيق عدم توقف التوبة علي الاتيان بما ذكروا في
القسمين كما نبهنا عليه بقوله والتحقيق عند امام الحرمين ومن تبعه ان الزايد
المذكور من التمكين للحد واداء الزكاة ورد المغصوب والتسليم للقصاص والارشاد
والاعتذار امر واجب مستقل عن التوبة كما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم
علي القتل كان تايبا منه وتسليم نفسه للقصاص واجب مستقل تجب التوبة
من تركه ولا يقدح ترك التوبة منه في التوبة من القتل لانه يصح تجزيها
كما تقدم وكذا ما ذكر معه من تلك الزوايد الا انها مختلفة في صحة تحقق
الندم لانه اي الشان قد لا يصح الندم بدونه اي بدون فعل ذلك الزايد
كرد المغصوب فانه لا يصح الندم بدون فعله فاذا تاب من الغصب واستصحب
المغصوب ولم يرده لربه لم يتحقق ندمه وعزمه علي ان لا يعود لما فعله
لانه ما زال فاعلا حيث لم يرد المغصوب مع امكانه فامام الحرمين علي هذا
فرق بين القتل والغصب وذلك مما ينظر فيه اذ قد يقال ليس ابتدا الغصب
كادامته اذ في الابتدا من الاقحام والاذي ما ليس في الادامة فتصح التوبة
من احدهما دون الاخر المبحث الخامس عشر وبه تمت مباحث
فضل المعاد في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد اطبق اي اتفق
الكتاب والسنة والاجماع علي وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اما الكتاب فلقوله تعالي ولتكن منكم امة يدعون الي الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وقوله تعالي حكاية وامر بالمعروف وانه عن المنكر
فانه وان كان كلام لقمان حكي في الكتاب مقررا علي انه مدح له فيكون
موافقا للشرع واما السنة فلقوله صلي الله عليه وسلم مر بالمعروف
وانه عن المنكر واصبر علي ما اصابك وقوله صلي الله عليه وسلم
لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم
ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم وقوله صلي الله عليه وسلم من راي منكم
منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع وان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان

واما الاجماع فلما ثبت من ان المسلمين الذين يعتبر اجماعهم في الصدر الاول كانوا
يتواصون بذلك ويذكرون على تاركه مع الاقتدار عليه ومسيلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر يذكرها المتكلمون اثر التوبة وان كانت من الفروع لمناسبتها
للتوبة في كون متعلقها منشا الانزجار الموذي الى التوبة في بعض الاحيان
واذا كان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا **فالمراد بالمعروف الواجب**
والمراد **بالمنكر الحرام** ولا يراد بالمعروف مطلق المامور الشامل للمندوب
وبالمنكر مطلق المنهي الشامل للمكروه **والا** بان اريد بالمعروف مطلق
المامور الشامل للمندوب وبالمنكر مطلق المنهي الشامل للمكروه **فلا**
يصح اطلاق القول بوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ **الامر بالمندوب**
والنهي عن المكروه ليس بواجب بل هو **مندوب** ولما كان ربما يتخيل
عدم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من وجوه ثلاثة تقررت
في الكتاب والسنة احدها قوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل
اذا اهتديتم فانه ربما يتبادر منه ان المامور به مراعات الانسان لخاصة
نفسه ولا يضره ضلال الضال واذا لم ينبه وثانيهما قوله تعالى لا اكراه
في الدين فقد يتخيل ان الامر والنهي اكراه في الدين وثالثها ما ورد من
ان السيدة عايشة قالت يا رسول الله متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى
عن المنكر فقال صلى الله عليه وسلم اذا كان البخل في خيارکم واذا كان
العلم في اراذلكم واذا كان الدهان في كبارکم واذا كان الملك في صغارکم
فان ذلك يقتضي سقوط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند اتصاف
من ذكر بما ذكر وهو موجود قطعا اشار الى الجواب عن ذلك بقوله
واما قوله تعالى يا ايها الذين امنوا **عليكم انفسكم** لا يضركم من ضل
اذا اهتديتم فليس معناه اقتصروا على رعاية امور انفسكم ولا تتعرضوا
لاحد بامر ولا نهي فانه لا يضركم ضلال الضال اذا اهتديتم واذا لم تنهوه
عن ضلاله بل **معناه اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر**
بالمعروف والنهي عن المنكر لان ذلك من الواجبات التي تصلحوا بها
انفسكم واذا فعلتم ذلك **فلا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم** فهو من باب
ولا تزر وازرة وزر اخرى ومن باب ان من ادى الحق الواجب عليه الذي

من جملته الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تضره معصية غيره ولا عداوته على
الدين فليس فيه دلالة على سقوط وجود الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اصلا لان هذا المعنى يتحمله اللفظ فيجب الحمل عليه ويترك غيره لدليل وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اجماعا اما قوله تعالى **ولا اكراه في الدين**
فلا يعارض وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ ليس الامر والنهي اكراها اما
ولو سلم انه اكراه فهو **منسوخ بايات القتال** والزام الجهاد فلا يعارض الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لا حكم للمنسوخ فلا يعارضهما وان سلمنا ان كلا منهما
اكراه **و**اما **رخصة النبي صلى الله عليه وسلم في الترك** اي في ترك الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر فليس ذلك على الاطلاق بل **انما هو عند انتفا الشرط**
له اي للوجوب وذلك ان شروط وجوب الامر والنهي المذكورين ان يعلم ان الشي
منكرا ومعروفا وهذا يعم كل شخص وزمان ومنها ان يعلم ان تاثيره واما ان علم
عدم تاثيره كان الشغل به تضييعا للوقت فيما لا يعني ومنها ان لا يودي الى مفسدة
اعظم والا كان اثارة للشر وعند وجود البخل وما ذكر معه لمن ذكر ينقطع التاثير
لغلبة الهوا ويوثر شرا التكبر اهل الوقت عن الحق حينئذ او يغلب الجهل فلا
يعلم المعروف من المنكر لغلبة الجهل على من هو بصدد الامر والنهي وهم
المستطيعون المسموع لهم طوعا وكرها واذا كانت الرخصة لانتفا شرط
الوجوب **وهو العلم بوجه المعروف والمنكر** والا فربما امر بمنكر ونهي عن
معروف **وتجويز التاثير** والا كان شغلا بما لا يعني **وانتفا المفسدة** والا كان
اثارة للشر لا حاد الله واذا لا الدين لا اعزازا له لم يدل الترخيص المذكور
على سقوط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان تلك الامور المرخص
في الترك عندها وهي بخل الخيار وحكم الاراذل وادهان الكبار وملك الصغار
لا يتحقق عندها شرط الوجوب بل ينتفي عندها كما بينا فالترخيص عندها
لانتفا الشرط لا لسقوط الوجوب مطلقا ثم يمكن ان يعلم المنكر والمعروف
عند تلك الامور لكونه امراض ورياسة الدين يعلمه العوام فيسقط الوجوب
لعدم القدرة او الفايدة فيصدق السقوط في الجملة وهو ظاهر الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر **لا يختص** واحد منهما **بالولات** اي الملوك
ومن يقوم مقامهم من اهل الرياسة بل لاحاد الرعية الامر والنهي بشرطه

وحكي المص انهم قالوا يامر الناس وينهي واذا انتفي شرط الوجوب ولا يا ثم وان ظن انه يقتل
علي ذلك بخلاف الحمل علي المشركين في المعركة فانما يجوز ان غلب علي ظن الانسان
انه ينكي العدو ويقتل او جرح او هزيمة وهذا يدل علي ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر له موقع عظيم في الدين ولكن المعلوم انه ان علم انه يودي الي
منكر اعظم حل حرم والقتل منكر عظيم فانظره مع ما حكاه في الشرح الا اذا انتهي
اي الا اذا اعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ينتهي الامر فيهما الي نصب
القتال فحينيذ يختص بالولات فيما يجوز له نصب القتال فيهد كالمحاربة
وترك الزكاة وترك الصلاة ونحو ذلك ولا يختصان ايضا باهل الاجتهاد من
العلما الا اذا كان مدركه الاجتهاد لكونه مما ليس يعلمه احاد الناس كوجوب
الصلاة والزكاة وترك الظلم وذلك بان يكون حكما يخفي علي العامة كبعض
مسايل الربي في المراطله والحبوب والصرف فليس لاحاد الناس فيه تعرض
لانتفا الشرط وهو العلم بانه منكر او معروف اذ لا يعلمه حينيذ الا المجتهدون
فيختص امره بهم وبمن تعلمه منهم و لا يختصان ايضا بمن لا يرتكب مثله
بحيث لا يامر بترك شرب الخمر مثلا الامن لا يشرب به ولا بالمحافظة علي ترك
الربا في البيوعات مثلا الا المحافظ علي تركه بل يامر بالترك وان كان يشرب
وبالمحافظة وان كان لا يحافظ لانهما اي الامر بالمعروف وعدم فعله او النهي
عن المنكر وفعله واجبان متمايزان مستقلان يتع احدهما دون الاخر كساير
الافعال المتمايزة المتحدة الحكم كالصلاة والزكاة فيتعلق التكليف بكل منهما
مستقلا اذ لا يتوقف التكليف باحدهما علي التكليف بالاخر لما لا يتوقف فعله
علي فعله فاذا فعل الانسان اثما ونهي غيره عنه اثم من الفعل وسقط
عنه اثم ترك النهي وكذا في الامر وهو ظاهر ويسقط وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بقيام البعض من الناس به عن الباقين فلا ياثم احد اذا قام
بعض الناس بذلك الامر والنهي لانه فرض كفاية لا فرض عين وفرض الكفاية
يسقط بقيام البعض به ولو علي القول بانه علي كل الامة لاتفاق علي ان
قيام البعض به يسقطه مطلقا عن الباقين كما تقرر في محله واذا نصب
بالبلد واحد كالمحتسب وهو من ينصب في البلد لينظر فيما يتعلق بحق
الله تعالي وحق العباد خصوصا وعموما حتي انه يتناول نظره القضاة تعين

عليه

عليه ومقتضي التعيين سقوط العهدة عن غيره في الترك ما لم يعلم تقصيره مما
كلف به ووجد قادر سواه فيجب علي ذلك القادر واذا تعين عليه نظر فيما هو
محض حق الله تعالي كشرب الخمر وما فيه اقامة حد من حدود الله تعالي فينهي
عنه وعن مثله وتبطه من غير بحث وتجسس وفيما هو حق العباد خاصا
كمطل الموسر الديون وظلم الجار لجاره وعاما كاصلاح شرب المراحض ورم سور
البلد ونحو ذلك ومن الحقوق التي ينظر فيها اقامة من تصدي للتدريس
او للافتاء من غير اهلية وزجر القضاة عن التقصير في امر الخصوم بكثرة الحجاب
وعدم الانصاف في استماع الحجج ونحو ذلك ويامر بالمعروف وان لم يكن واجبا وينهي
عن المنكر وان لم يكن محرما فينهي الايمة عن تطويل القراة في الصلاة ويقيم
من يشوش علي المصلين في المساجد ونحو ذلك ثم اذا كان المامور به او المنهي
عنه خفيفا كان الامر والنهي برفق ثم يندرج الامر الي التغليظ بحسب المرتبة
وقد حكي المص في الشرح ان من كشف ركبته يومر بسترها بلا تغليظ ولا بنا ذم
ان لج ومن كشف الفخذ يعنف عليه ولا يضرب ان لج ومن كشف السوءة ادب وان
لج قتل وانظر قوله قتل مع ما تقرر ان القتل لا يشرع الا في محال مخصوصة
وليس هذا منها الفصل الثالث من فصول السمعيات في الاسما
والاحكام ونعني بالاسما هنا الاسما الشرعية التي تذكر في اصول الدين مثل
الايمان والكفر المستتبع معرفتهما لمعرفة المومن والكافر ونعني بالاحكام بعض
الاحكام المناسبة لمعاني تلك الاسما مثل كون الايمان يزيد وينقص او لا يزيد
ولا ينقص ومثل ثبوت الواسطة بين المومن والكافر وعدم ثبوتها وخرج بقولنا
التي تذكر في اصول الدين الاسما الشرعية التي تذكر في فروع الدين مثل الصلاة
والزكاة والصوم وفيه اي في هذا الفصل مباحث ثمانية كما ستذكر
المبحث الاول منها في تفسير الايمان والكفران وما يتعلق بذلك
الايمان في اللغة مصدر امن اذا صدق فمعناه التصديق قال تعالي حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بمومن لنا اي بمصدق لنا وامن افعل من الامن واذا
كان مصدر الامن الماخوذ من الامن فوزنه افعال من الامن قلبت الهمزة
فيه يا لوقوعها ساكنة بعد كسرة كما قلبت الثانية الفا لوقوعها بعد فتحة
في فعله والهمزة الاولي من امن اما للصيرورة في اصلها فكانه يراد به ان

ان الموصوف بمعناه وهو المصدق صار ذا امن من ان يخبره المصدق بفتح الدال بالكذب
او للتعدية فكان المصدق بكسر الدال جعل المصدق بفتحها ذا امن من التكذيب
و معنا في امن وما يوخذ منه بالجملة قد يعدي بالباء وقد يعدي باللام فتعديته
للاحظة تضمنه معنى الاعتراف والاقرار كما في قوله تعالى امن الرسول بما انزل
اليه من ربه وقوله تعالى حكاية ربنا امنا بما انزلت اي اعترفنا واقررنا بما
انزلت وتعديته باللام لملاحظة تضمنه معنى الاذعان والقبول والتسليم كما
في قوله تعالى حكاية وما انت بمومن لنا وقوله انومن لك وذلك ان التصديق
الحقيقي يلابسه الاذعان ويلابسه الاعتراف لان المصدق ان لم يذعن واقر
باللسان فقط فهو منافق وان لم يقر مع اذعانه في الباطن فهو معاند ثم اشار
الي ان الايمان يتعلق باشيا مختلفة لانه من الاحكام المتعلقة اي الصالحة
للتعلق باشيا عديدة لا القاصرة ولا المتعلقة بمحصور والي ان الصدق المتضمن
للتصديق يوصف به المتكلم والكلام بحيث يقال فلان صادق او كلامه صادق
لبيان ان التصديق يتعلق بكل منهما فقال ولما ان ماله الي اخذ الشي صادقا
اي ولاجل ان ماله او ولشي هو ان ماله بنا على ان ما زايدة اولا والضمير في
ماله يعود علي التصديق الذي هو نفس الايمان ومال الشي ما يول اليه
اي ما يرجع اليه بالاخرة ويعني ان التصديق باي تفسير فسر من رسم مخصوص
او غيره يرجع لهذا المعنى ويتحقق به وهو اخذ الشي صادقا اي تناول
الشي واتخاذه حال كونه صادقا سوا كان التناول اقرارا او اعتقادا
مشتمل لفظ الشي الكلام والمتكلم وحينيذ لا يختص التصديق في تعلقه
بالكلام ولا بالمتكلم اذ الصدق الذي هو وصف الشي الماخوذ مما يوصف
به الكلام والمتكلم حيث يقال كما ذكرنا كلام صادق وفلان صادق
فيصح ان يقال صدقت الكلام وصدقت المتكلم والتصديق حكم على
ذات المصدق اي وصف له وقد تقدم ان الايمان الذي هو بمعناه
يتعدى بالبا فهو كذلك واذا كان من الاحكام المتعدية اي المتعلقة
فالحكم المتعلق يعلق بالشي الذي يتعلق هو به باعتبارات مختلفة
كل اعتبار يليق بذلك المتعلق بخصوصه فمثل قولنا امنت بالله
تعالى يعتبر فيه ان المعنى امنت بوجوده وانه واحد وانه كل شي متصف

بما يليق به منزه عن ما لا يليق فمعنى امنت على ما ذكرنا من انه بمعنى اتخذت الشي
صادقا اعتقدت صدق الاخبار بهذه الاوصاف وتيقنت ثبوت مضمن الاخبار بها
وهو يرجع الي تصديق الخبر ومثل قولنا امنت بالملايكة فيعتبر فيه ان المعنى امنت
بوجود الملايكة وانهم عباد الله المطيعون المعصومون ليسوا ذكورا ولا اناثا ولا ابناءا
ولا شركا لله تعالى ويرجع هذا ايضا الى معنى اعتقاد صدق الاخبار بهذه الاوصاف
للملايكة بنا على ان مال التصديق اتخاذ الشي صادقا اي مطابقا للواقع
ومثل قولنا امنت بالكتاب يعتبر فيه ان المعنى امنت بان الكتب التي جات
بها الرسل منزلة من عند الله وان كل ما تضمنته من الاخبار والاحكام حق
وصدق ويرجع هذا ايضا كما قبله الي اعتقاد صدق الاخبار بهذه الاوصاف
للكتاب بنا على ما ذكر من مال التصديق ومثل قولنا امنت باليوم الاخر
يعتبر فيه ان المعنى اعتقد ان اليوم الاخر ات لا محالة وانه مشتمل على وجود
الجنة والنار وان الخلود يكون فيهما لمن شا الله تعالى من العباد ونحو ذلك
مما علم الاخبار به عنه ويرجع هذا ايضا الي تصديق الاخبار بهذه الاشيا
لليوم الاخر ومثل قولنا امنت بالقدر يعتبر فيه ان المعنى امنت بان الشر
والخير والحلو والمر بتقدير الله تعالى ومشيته فهو ايضا بنا على ما ذكر يرجع
الي صحة اعتقاد صحة الاخبار بما ذكر والاعتقاد معناه الاذعان في الباطن
وقبول صحة ما ذكر وانما حملنا الجميع على اعتقاد صدق الاخبار بما ذكر
ليطابق هذا الكلام قوله وماله الي اتخاذ الشي صادقا والصدق مطا بقة
الخبر للواقع ومعناه في المخبر مطابقة خبره للواقع وهذه الامور انما
يناسبها هنا انه اخبر عنها وهو ظاهر ولا يخفاك ان حاصل هذا الكلام
بيان اجزا الايمان واستقصا ما يحتاج اليه في تحققه كما لا يخفاك ان هذا
المعنى يقبل ان يودي باقل من عبارة المص فلم تخل من تطويل ما واما
الايمان في الشرع فقد اختلف في معناه اختلافا كثيرا اهل معناه فعل
القلب فقط وفيه مذهبان احدهما انه هو التصديق وثانيهما انه هو
المعرفة او هو فعل اللسان فقط وفيه مذاهب ثلاثة احدها انه يشترط
في كون فعل اللسان ايمانا معرفة القلب وثانيهما انه يشترط فيه التصديق
بالقلب وثالثها انه لا يشترط فيه احدهما وياتي ان هذه الثلاثة متقاربة

بالنسبة للاحكام الشرعية الاخروية والدنيوية او هو فعلهما معا اعني اللسان
والقلب والفرق بين هذا وبين من يشترط فعل القلب مع النطق وهو ما قبله
ان المشترط يقول مسمي الايمان هو قول اللسان فقط الا انه لا يسمي حتي يكون
معه فعل القلب وهذا يقول ان مسماه شرعا مجموع فعل اللسان والقلب
وفرق بين شرط المسمي وجزء المسمي هذا تحقيق الفرق ولا يخفي تقارب القولين
من جهة الاحكام المترتبة لان انتفا الشرط يوجب انتفا المشروط كما ان
انتفا الجزء يوجب انتفا الكل او هو فعل القلب واللسان وساير الجوارح وفيه
اربعة مذاهب احدها من اخل بفعل الجوارح داخل في الكفر خارج عن الايمان
وثانيها انه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر ولكنه منزلة بين منزلتين
وثالثها انه كذلك وان كان ما اخل به النوافل ورابعها
ان اخل بالفرايض وثالثها انه كذلك وان كان ما اخل به النوافل ورابعها
غير خارج عن الايمان فهذه عشرة مذاهب اثنان علي انه فعل القلب
وهو انه المعرفة او التصديق وثلاثة علي انه فعل اللسان وهي انه
يشترط معه فعل القلب الذي هو التصديق او يشترط معه فعل القلب
الذي هو المعرفة او لا يشترط احدهما فهذه خمسة وواحد علي انه فعل
القلب واللسان معا واربعة علي انه فعل القلب واللسان وساير الجوارح
وهي انه خارج عن الايمان داخل في الكفر او خارج غير داخل وهو المنزلة
بين المنزلتين ان اخل بالفرايض او هو كذلك وان اخل بالنوافل فقط او غير
خارج عن الايمان اصلا فهذه خمسة ايضا الي الخمسة الاولي المجموع عشرة
وسياتي تفصيل من تنسب اليه هذه المذاهب في كلام المتن وما يتبع
ذلك وانما انحصر الايمان فيما يعني تحصيلها من كلام المتن واليها اشار بقوله
فاما ان يجعل الايمان اسما لفعل القلب فقط دون اعتبار الاركان
او يجعل اسما لفعل اللسان فقط دون اعتبار اللسان وساير الاركان
او يجعل اسما لفعل كليهما اي القلب واللسان اما وحدهما من غير
اعتبار ساير الاركان او يجعل اسما لكليهما مع اعتبار ساير الاركان
بحيث يكون مسمي الايمان مجموع فعل القلب واللسان وساير الاركان
ولذلك يقال الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان
فهذه اربع طرق اما علي الاول وهو ان الايمان فعل القلب فقط ففيه

مذهبان

مذهبان كما ذكرنا احدهما انه هو اسم للتصديق والتصديق جزم القلب واذعانه
للمصدق به وقد يعبر عنه بحديث النفس لملابسته للاذعان والقلب للجزم
وهذا هو المذهب المختار عند الكثيرين والمعني بالتصديق تصديق النبي صلي
الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة بحيث لا يجهل مجيئه
به العامي وغيره كوحدة الصانع ووجوب الصلاة والصيام ونحو ذلك
فان كان المعلوم ضرورة جليا وجب الايمان به جليا كبعث الاجساد وحشرها
اذ لم يعلم بالضرورة تفصيل وقايع الحشر والبعث ولا كيفيتهما وكوجود
الملايكة والكتب والرسل اذ لم يعلم تفصيل الثلاثة عددا بالضرورة وان كان
المعلوم ضرورة تفصيليا وجب به الايمان تفصيليا كوجوب هذه الصلواة
الخمس ووجوب صوم الشهر المعين وكتحريم الخمر والقتل والزنا وثانيهما انه
اسم للمعرفة التي هي ادراك النبي علي ما هو عليه بضرورة او برهان والمراد
هنا معرفة ما علم مجي النبي صلي الله عليه وسلم به ضرورة ويعتبر فيه
تفصيل معرفة الله الي معرفة وحدانيته وساير ما يليق به مما هو
المنصوص المستطاع وتنزيهه عن ما لا يليق به والفرق بين المعرفة
والتصديق سياتي وقد اوسانا اليه في تفسيرهما وهذا المذهب هو المختار
عند الشيعة و عند جهم بن صفوان وابي الحسن الصالحي من القدرية
وقد يميل اليه الاشعري وقد يقتضي ان التقليد لا يكفي وسياتي ترجيح خلافه
واما علي الثاني وهو ان يجعل اسما للنطق فقط ففيه ثلاثة مذاهب كما
تقدم الاول انه هو الاقرار ولكن انما يسمي ذلك الاقرار ايمانا ويعتبر شرعا
بشرط اقترانه بالمعرفة القلبية وهذا هو المختار عند القطان فان لم
يقترن النطق علي الاول بالمعرفة لم يسم ايمانا ولم يعتبروا انما لم يجعله
الرقاشي اسما لمجموع المعرفة والنطق لان المعرفة ضرورية وكذا ان لم
يقترن بالتصديق علي الثاني لم يسم ايمانا ولم يعتبر لشل ما ذكر الرقاشي
ويلزم كل منهما انه ان لم تحصل معرفة او تصديق مع النطق لم ينج
الانسان من الخلود في النار لانتفا شرط الايمان المنجي من النار وقيل
يسمي الاقرار بالايمان بلا شرط معرفة ولا تصديق وهذا هو المختار
عند الكرامية فاذا نطق المكلف بالشهادتين واضمر الكفر سمي مومنا

عند الرقاشي وقيل انما
يسمي ويعتبر شرعا اقترانه
بالتصديق وهذا هو المختار
عند القطان صح

لكنه يخلد في النار عندهم لانتفاء موجب النجاة وهو المعرفة والتصديق ولو اضمر
الايمان ونطق بالكفر اختيارا لم يكن مومنا وخلد في النار ولو لم ينطق بالكفر ولا
بالايمان مع اضمار الايمان طول عمره اختيارا استحق الخلود في النار ايضا لانتفاء
الايمان الذي هو النطق وعلي هذا فلا فرق بين مذهب من اشترط المعرفة
والتصديق ومذهب من لم يشترط بالنسبة للاحكام الدنيوية والاخروية
معا لوجوب الخلود في النار عند انتفاء المعرفة والتصديق في كليهما وعدم
الناطق بلا معرفة ولا تصديق فيهما وانما الفرق بينهما بالنسبة للتسمية
بالايمان اولا فالاول يقول لا يسمي حتي يقترن بالمعرفة والثاني يقول يسمي
وان لم يقترن **واما علي الثالث** وهو ان يكون اسما لعمل القلب واللسان
مجموع التصديق القلبي **والاقرار** اي التلفظ بالشهادتين هو مسمي الايمان
وعليه اكثر المحققين وينسب لابي حنيفة رضي الله تعالي عنه **الا انه** اي
الشان **كثيرا ما يقع في عباراتهم** اي يقع كثيرا في عباراتهم عند التنصيص
علي هذا القول **مكان التصديق المعرفة او العلم او الاعتقاد** فيقولون
تارة الايمان اقرار باللسان مع المعرفة وتارة هو اقرار مع العلم وتارة
هو اقرار مع الاعتقاد وانما صح لهم ذلك لان التصديق يلابس المعني المعبر
عنه بالعلم او المعرفة او الاعتقاد وهو ظاهر والفرق بين هذا القول وبين
القول بان الايمان هو عمل القلب فقط فانه يشترط التلفظ بالشهادتين
ايضا ان قايل هذا القول يقول ان اتفق للمكلف ان لم ينطق بالشهادتين
طول عمره فهو يخلد في النار وان صدق بقلبه ومن يقول انه عمل القلب
فقط انما يشترط النطق لاجل جري الاحكام الدنيويه علي ذلك المكلف من
الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين والصلاة عليه ومطالبته
بالعشور والزكاة والاقتصاص له ومنه ونحو ذلك واما لو كان يشترط
النطق للسعاده الابديه لاتحد قوله في الحقيقة مع هذا القول ولم يكن
خلاف بينهما الا لفظيا ثم الخلاف المذكور بينهما انما هو ان كان عدم النطق
الكاين مع الاعتقاد متعمدا وكان تركه لا علي وجه الاباية واما ان لم يقدر
كالاخرس كفاه الاعتقاد فقط اتفاقا او قدر وابي النطق حيث يطالب
به كان كافرا مخلدا في النار اتفاقا لان ابايته مع الامكان والمطالبة امارة

قاطعة علي كفره وعداوته للدين **واما علي الرابع** وهو ان الايمان عمل القلب
واللسان وساير الجوارح فهو **الاقرار باللسان** اي النطق بالشهادتين وما
يجري مجراهما في حق العاجز **والتصديق** بالجنان اي التصديق بما علم مجي النبي
صلي الله عليه وسلم به ضرورة مع ما يتضمنه تفصيلا واجمالا كما تقدم
والعمل بالاركان اي الطاعة المتعلقة بساير الجوارح من الصلاة والصيام
والزكاة ونحو ذلك وفي هذا ثلاثة مذاهب كما بيناها فيما تقدم لانه لما اعتبر
في وجود الايمان عمل الاركان فاما ان يعتبر عمل الاركان **علي ان يجعل تارك العمل**
بالجوارح **خارجا عن الايمان داخلا في الكفر** بذلك الترك وان اعتقد بالقلب
ونطق باللسان **وعليه** اي وعلي هذا المذهب **الخوارج او** يجعل التارك للعمل
خارجا عن الايمان لانتفايه لكن يكون **غير داخل** في الكفر وحاصله ان التارك
ليس بمومن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين **وعليه** اي وعلي هذا المذهب
الذي هو منزلة بين منزلتين **المعتزلة** اما مخالفته المومن فلانه يخلد عندهم
تارك العمل في النار واما مخالفته للكافر فلان عذابه وان كان مخلدا لا يبلغ
درجة عذاب الكافر فان لم يفرقوا بينهما بهذا كانت المخالفة في احكام الدنيا
فقط وظاهر كلامهم خلاف هذا كما اقتضاه مذهبهم **مختلفين** اي ذهب
المعتزلة الي ما ذكر من دخول الاعمال في الايمان وخروج التارك عن الايمان
غير داخل في الكفر حال كونهم **في ان الاعمال** المعتبره في الايمان **هي
فعل الواجبات وترك المحظورات** فلا يكون من ترك المندوبات كافرا
علي هذا وعلي هذا المذهب ابو هاشم المعتزلي **او هي مطلق فعل الطاعات**
وان كانت مندوبة فيكون تارك المندوبات كافرا علي هذا وهو مذهب
ابي الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة الا انه لا يخفي ان حرمان الجنة وايجاب
الخلود في النار بترك المندوبات مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وكانهم
يريدون الخروج بذلك الترك عن كمال الايمان كما يقول اهل السنة
في الخروج عن الايمان اي عن كماله بترك الواجبات والمحظورات كما ياتي
مع ما فيه **واما** ان يعتبر عمل الاركان علي ان يجعل تارك العمل بها
غير خارج عن الايمان وعليه اي علي هذا المذهب **اكثر السلف** الصالح **وهو
المحكي عن مالك والشافعي رحمة الله تعالي عليهما** ويلزم هذا المذهب

ان الاعمال جزء الايمان لاعتبارها فيه مع كون انتفاء هذا الجزء لا يوجب نفي الايمان
وظاهره باطل لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل والي جواب هذا الاشكال معه
اشار بقوله **ذهابا** اي انما قال السلف بان الاعمال جزء الايمان مع كون الايمان
باقيا عند نفيهما لاجل ذهابهم اوذهابي **الي انه** اي الايمان **قد يطلق علي**
ما هو الاساس في النجاة وهو عمل القلب وسماه اساسا اي اصلا لان من
يشترط عمل الجوارح في الخلود في الجنة يشترط عمل القلب فاصل النجاة
عند عمل القلب كالذي لا يشترط عمل الجوارح **و** قد يطلق الايمان علي الايمان
الكامل المنجي بلا خلاف وهو عمل القلب والجوارح معا اذ لا خلاف في نجاة
من اتي بهما معا فقولهم الاعمال جزء الايمان يعنون جزء الكامل وقولهم
نفي الاعمال لا يوجب الخروج عن الايمان يعنون الايمان الذي هو الاساس
وعلي هذا فلا اشكال ولا تناقض **والا** بان لم يحمل كلام السلف علي هذا
فالمذهب باطل اذ انتفي الشي بانتفاء جزءه ضروري لا يجهله السلف ولا
غيرهم فلا ينسب اليهم ان الاعمال جزء من الايمان الاصلي مع الحكم ببقائه
عند انتفاء الاعمال التي هي جزءه وهذا ظاهر الا انه يرد علي المص ان ادخال
هذا المذهب في تقسيم المذاهب خارج عن السنن اذ لا تقابلها لا معنا في
اصل الايمان والكامل داخل فيها لا مقابل لها ولذلك لم يجزم بان مراد
من يقول من المعتزلة تعتبر النوافل في الايمان الايمان الكامل لانه لا يقابل
الاقسام بل بعود اخل في بعضها فتامله ولما كان الوارد عن النبي صلي
الله عليه وسلم وعن من بعده من العلما الصحابة والتابعين وهو انهم
كانوا يامرون الناس بالايمان والتصديق بالله وملايكته ورسله وكتبه
واليوم الاخر وقبول الاحكام الشرعية ويكتفون من الناس بالنطق
بما يدل علي ذلك التصديق ثم يحملونهم علي العمل بالاحكام لا ينافي
ان يقع الاختلاف بالاجتهاد هل المعتبر في الاحكام الاخروية مجرد
التصديق القلبي مع الاقرار او تكون الاعمال فروضا مستقلة او
المجموع هو المعتبر وكذا لا ينافي ان يختلف في ان التصديق اريد به
ما ينشا عن المعرفة او مجرد الاعتقاد فيصح التقليد كما لا ينافي ان يختلف
في ان اسم الايمان نقل لمجرد ما القلب وغيره شرط او العكس

وما

وما في القلب هو المسمي منه هو المعرفة او القبول او حديث النفس تاتي الخلاف المذكور
مع ثبوت التواتر بالامر بالايمان علي الوجه المذكور والله الموفق **ثم بعد لنا** في تحقيق
مذهبنا في الايمان **مقامات** اي مواضع ثلاثة بالقيام فيها علي الجد والتحقيق
لبيان ما فيها يتبين المذهب ودليله ويندفع ما يقال فيه الاول ان الايمان فعل القلب
دون مجرد اللسان الثاني انه هو التصديق دون مجرد المعرفة الثالث ان الاعمال الجوارحية
ليست داخلة فيه فينتفي عن المكلف بانتفايها **المقام الاول** من هذه المقامات وهو
انه فعل القلب دون مجرد اللسان نصوص واضحة الدلالة علي ذلك من الكتاب والسنة
حتي ان من ينكر كونه فعل القلب يكاد ان يكون منكر الوجود تارك النصوص اما النصوص
في الكتاب العزيز **فكقوله تعالي اوليك كتب في قلوبهم الايمان** اي اوجد الايمان في
قلوبهم ولا شك في اقتضاءه ان القلب محله وقوله تعالي الا من اكره **وقلبه مطمين**
بالايمان اي والايمان راسخ الثبوت في قلبه فاطمان قلبه وسكن في الدين لقوة
ايمانه ودلالة هذا ايضا علي محلية القلب للايمان واضحة وقوله تعالي لا يحزنك
الذين يسارعون في الكفر من **الذين قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم**
فقد حكم عليهم بالكفر مع النطق بالايمان لعدم وجوده في القلب الذي هو محل المعتبر
من الايمان وقوله تعالي قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولما يدخل الايمان في قلوبكم فقد نفي عنهم الايمان وان نطقوا باللسان لعدم
دخول الايمان في قلوبهم الذي هو محل الايمان المعتبر **و**اما النصوص **في الحديث**
الشريف فنحو قوله صلي الله عليه وسلم **اللهم ثبت قلبي علي دينك**
فقد سال صلي الله عليه وسلم ثبات القلب علي الدين لتقتدي به امته ولا
شك ان المراد بالدين المقبول والمقبول هو الايمان الصحيح اجماعا فدل علي ان محل
الدين الذي هو الايمان القلب **و**قوله صلي الله عليه وسلم يخرج من النار
من كان في قلبه مثقال حبة خردل من الايمان ودلالته علي المطلوب ظاهرة
الي غير ذلك من الاي والاحاديث الموافقة لما ذكر **قالوا** اي قال المخالفون
معارضين لهذه النصوص يدل علي ان الايمان النطق باللسان قوله تعالي
فاثابهم الله بما قالوا جنات فقد رتب تعالي الاثابة بالجنة الموعود بها علي
الايمان علي القول اللساني فدل ذلك علي ان الايمان لساني لا قلبي ورد كما
ياتي في كلام المص هذا بان ما في قوله تعالي بما قالوا ان كانت موصولة

كان المرتب عليها الاثابة هو المقول لا القول والمقول هو المدلول عليه بالقول
والمدلول عليه هو المعنى والمعنى انما محله القلب بدليل ان اللفظ قد يكون
كذبا وان كانت مصدرية فان حمل القول على القول القلبي فلا اشكال وان حمل
على اللساني فترتيب الثواب عليه لدلالته على المعنى القلبي لا لنفسه بدليل
ان المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم قال الله تعالى
فيهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فقد رتب العذاب على نفاقهم
لخلو قلوبهم عما يقرون به فافاد ان المعتبر ما في القلب لا مجرد الدلالة
باللسان وهذا امر مجمع عليه اعني كون المنافق مخلد في النار مع نطقه
بالايمان مع عدم اعتقاده قالوا معارضين لادلتنا ان الايمان
هو النطق باللسان لانه من زمان النبي صلى الله عليه وسلم
الى زمن الصحابة فمن بعدهم ممن يدعي الايمان النطق هو
ب اي بكلمتي الشهادة ولا يفتشون عن ما في القلب حتى ان النبي
صلى الله عليه وسلم انكر على اسامة بن زيد رضي الله تعالى عنه
قتله من قال لا اله الا الله لانه يرى انه لم يصدق بقلبه وانما نطق
باللسان تقية فقال له النبي صلى الله عليه وسلم هلا شققت
قلبه ورد هذا بان الاكتفا بالشهادتين انما هو في احكام الدنيا فيجري
على الناطق ما جرى على المسلمين بحسب الظاهر وليس كلامنا
في احكام الدنيا بل فيما ينجي غدا وحديث اسامة يدل على ذلك
لان في قوله صلى الله عليه وسلم هلا شققت قلبه اشارة
الى ان القلوب يوكل امرها الى الله تعالى اذ لا يطلع عليها غيره
فيوكل امرها اليه فهو الذي يعاقب او يثيب عليها فكانه يقول
صلى الله عليه وسلم وانما يكون لك يا اسامة ان تقتله لكفره
القلبي لو اطلعت عليه فهلا شققت قلبه حتى تطلع على ما فيه
فحينئذ تعاقب عليه اذ لا سبيل الى الاطلاع فحسبك المعاملة
بالظاهر كما قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم الا بحق وحسابهم على الله اي فتوكل السرائر اليه

تعالى

تعالى فهذا يدل على ان الاكتفا باللسان انما هو في الاحكام الدنيوية اذ لم يقل صلى الله
عليه وسلم فاذا قالوها سعدوا في الاخرة فعلى هذا يكون حديث اسامة
عند التامل كما قيل لنا لا علينا ولو كان مجرد اللسان كافيا في النجاة الاخروية
لم يتصور نفاق يكون كفرا والى رد ما عارض به المخالف كما قررنا اشار بقوله
قلنا في رد الاستدلال بما ذكر اما الاول وهو قوله تعالى فاثابهم الله
بما قالوا جنات فالثواب بالجنة **على المقول** بناء على ان ما موصولة في قوله
بما قالوا والمقول **هو المعنى** لا اللفظ **او** الثواب على القول بناء على ان ما
مصدرية لكن الثواب على القول انما هو **لدلالته عليه** اي على المعنى
مع اعتقاد القائل اياه اذ لا ثواب على القول الخالي عن الاعتقاد بدليل
المنافق **واما** الثالث وهو **الاكتفا** بالنطق ممن ادعى الايمان **فانما كان**
ذلك الاكتفا **في حكم الدنيا وبه** اي بذلك النطق تحصل **عصمة الدما**
والمال ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله الى اخر **الحديث** وتمامه كما تقدم فاذا قالوها
عصموا مني دماهم واموالهم وحسابهم على الله ولا شك ان هذا يدل
على ان الاكتفا بالنطق انما هو في الاحكام الدنيوية كما قررنا في حديث
اسامة وليس الكلام فيه بل فيما ينجي في الاخرة **المقام الثاني**
من المقامات الثلاثة **ان الايمان في الشرع** هو التصديق بمعنى انه
وان احتيج الى تفسيره في الشرع كما اشير اليه بقوله تعالى ما كنت
تدري ما الكتاب ولا الايمان **لم ينقل في الشرع الى** معنى غير
معنى **التصديق** الذي هو معناه لغة **لانه** اي النقل **خلاف الاصل**
فان امكن ابقا اللفظ على الدلالة الاولى لوجود المدلول فيما
استعمل اللفظ فيه لم يدع النقل في ذلك اللفظ **ولان العرب** خوطبوا
بالايمان وامروا به في غير ما موضع من الكتاب والسنة **فكانوا**
يمتثلون مقتضى الخطاب ويقرون بانهم امنوا **من غير استفسار**
منهم عن معناه ولا مصاحبة تفسير بغير معنى التصديق **و**كانوا
يبادرون للامتثال **بلا توقف** في تلك المبادرة ولا سؤال عن
معنى الايمان اذ فهموا بالقراين ان المراد به معناه لغة وهو

الايمان الشرعي صح

التصديق فلايميلون عن معناه ولايتوقفون الا فيما يجب الايمان اي التصديق
به وقد بين لهم في حديث جبريل صلي الله عليه وسلم حيث سال
بحضرة الصحابة عن الايمان فاجابه النبي صلي الله عليه وسلم بقوله
صلي الله عليه وسلم ان تومن بالله وملايكته الي اخر الحديث
وتمامه وكتبه ورسله واليوم الاخر وبالقدر خيره وشره حلوه ومره
حتي لم يبق لهم اشكال فيه الا التفصيل ما اندرج في الايمان بالله
وتفسير المقصود من الايمان بالرسل والملايكة واليوم الاخر
وتبيين معني القدر ولما اجابه صلي الله عليه وسلم بما ساله عنه الا
الساعة فقال ما المسول عنها باعلم من السايل قال للصحابة هذا
جبريل جاكم ليعلمكم دينكم فلما كان الايمان منقولا لغير التصديق
المعلوم لهم لغة لم يكن هذا الجواب تعليما فدل علي ان المراد بان
تومن اي تصدق فلم ينقل الايمان لغير التصديق غاية الامر انه
خص شرعا بتصديق مخصوص وتخصيصه بالتصديق بامور مخصوصة
لايخرج بذلك عن معناه لغة اذ هو مستعمل في فرد من افراده فان
المتعلق بكسر اللام لايخرج عن معناه بذكر بعض متعلقاته بفتح
اللام وان عني المخالف بالنقل تخصيصه شرعا بفرد معين من افراده
فلا خلاف بيننا وبينه في المعني لانا انما ننكر كونه مستعملا في غير
ما هو من جنس التصديق بالكلية وليس كذلك لدلالته علي التصديق
في الشرع ايضا الا ان متعلقه فيه انما هو امور مخصوصه ولايخرج
بذلك عن جنس التصديق حتي ان من يفسره للعامة من جميع اهل العلم
بلغة العجم يفسره بالتصديق بتلك الامور المخصوصة ولذلك يقال
معناه بلغة الفرس مايعبر عنه بكروبدن وراست كري داشتن
ولم يفسر في الشرح مفردات هذا التركيب الفارسي اتكالا لامنه
علي انه معلوم حتي للعامة في زمانه افرادا وتركيبا وكان معني
المجموع علي ما اقتضاه السياق صدقت بالله وملايكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر والتصديق الذي هو الايمان يقابله التكذيب تقابل
التضاد وينافيه التردد بمعني انه لايجامعه كما لايجامع التكذيب اذ

لايصدق

لايصدق علي المتردد انه كذب ولاصدق وهو اي التصديق الذي هو الايمان
غير العلم والمعرفة علي المذهب لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق
قال الله تعالي الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناهم
اي يعرفون محمدا بصفته وبوصف انه رسول من عند الله تعالي كما يعرفون
ابناهم ومعلوم انهم كانوا غير مصدقين فقد ثبتت لهم بهذه الاية
المعرفة دون التصديق وقال تعالي وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون
انه الحق من ربهم فقد ثبت لهم العلم بلا تصديق بهذه الاية ايضا
لانهم كفار ايضا وقال تعالي وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فقد ثبت
لال فرعون يقينهم باية موسي صلي الله وسلم علي نبينا وعليه واليقين
هو العلم ولم يثبت لهم التصديق الذي هو الايمان وقال تعالي حكاية عن
موسي علي نبينا وعليه وسلم مخاطبا لفرعون لقد علمت ما انزل هولا
الارب السموات والارض بصاير وقال تعالي وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون الي غير ذلك مما يدل علي ان الكافر له علم مع عدم تصديقه
اي ايمانه بما علم فقد تقرر بهذه الاية وما اشبهها ان الايمان الذي هو
التصديق غير المعرفة كما هو المذهب احتيج الي بيان الفرق بين المعرفة
والتصديق بما اجابه النبي صلي الله عليه وسلم ليظهر وجود المعرفة
بدون التصديق الذي هو الايمان ويتضح ان المعرفة تجامع الكفر
دون الايمان وقد بين الفرق اي بين بعضهم الفرق بين المعرفة
والايمان الذي هو التصديق بان المقابل للتصديق اي المنافي له منافاة
الضدين انما هو التكذيب كما تقدم والمقابل للمعرفة انما هو
الجهالة والنكر فاذا كان مقابل التصديق انما هو التكذيب الذي
هو الكفر صح ثبوته مع المعرفة اذ ينافيهما الجهل والنكر دون التكذيب
فقد تبين الفرق بمعرفة ان ضد كل منهما غير ضد الاخر ضرورة
انهما لو كانا شيا واحدا او متساويين صدقا كان ضدهما شيا
واحدا لا يثبت معه كل منهما ولهذا اي ولاجل اعتبار هذا الفرق
بين التصديق والمعرفة قد يفسر التصديق بالتسليم وبالعكس
اي ويفسر التسليم بالتصديق كما روي عن الامام الغزالي وذلك

لان التسليم لايكون مع العناد والتكذيب الذين يقابلان التصديق فلا يكون
التسليم هو التصديق لمقابلة التسليم للعناد والتكذيب كما يقابلهما
التصديق ويرد علي هذا الفرق ان يقال ان اريد بالتكذيب المذكور
اعني الذي جعل مقابلا للايمان دون المعرفة التكذيب اللفظي كان
المقابل له التصديق اللفظي فيكون الايمان علي هذا هو التصديق
اللفظي ولا يقول به القايل بهذا الفرق بين العلم والتصديق الذي
هو الايمان وان اريد التكذيب القلبي فان اريد به ادراك الكذب
فنوع علم فلا يثبت الفرق بينه وبين العلم بذلك وان اريد التكلم في
النفس بان المخبر كاذب رجع الايمان الي كلام نفسي وهذا لازم للعلم
جزما واتفاقا منا علي وجود الكلام النفسي وحينئذ لا يصح ان الكافر
عالم بلا تصديق نفسي فلا يثبت الاستدلال علي مفارقة الايمان للمعرفة
بان العالم كافر بلا تصديق ضرورة لزوم هذا التصديق للعلم
والفرق بما ذكر ابتناء علي ذلك الاستدلال والا فالايمان مستلزم
للمعرفة كاستلزامها اياه فلا مفارقة فلا حاجة الي التفريق
وان اريد غير ذلك فلم يتصور ومثل هذا يرد علي التفريق بان
الايمان تسليم وليس بمعرفة لان التسليم اما لفظي وفيه ما ذكر
او قلبي وهو يرجع لما ذكر من العلم او الكلام النفسي وهما متلازمان
تامل ثم اشار الي تفريق اخر بقوله وفرق ايضا بان التصديق
ربط القلب علي ما علم من اخبار المخبر فاذا اخبر المخبر بشي وعلم
صدقه فيه لم يكن علم صدقه ايمانا بل الايمان شي زايد علي ذلك
وهو ان يربط القلب علي ان ما قال المخبر صحيح وهو اي الربط
كسبي تتعلق به قدرة الكسب اختياري للمكلف يمكنه دفعه
عن نفسه وتكسبه عند الاخبار المعلوم صدقه ولهذا اي ولاجل
انه كسبي اختياري يمكن للانسان دفعه بعد العلم وتكسبه
يومر به كساير الافعال الاختيارية والحركات والسكنات
الكسبية ويثاب عليه كما يثاب علي ساير الافعال التكليفية
والمعرفة ليست كسبية دايما لانها ربما تحصل بالكسب بالنظر

الي

الي تكسب اسبابها وربما تحصل بلا كسب واختيار كما اذا وقع ضوء الشمس علي انسان
فعلم بذلك ان الشمس طالعة فلا يكلف بها لانها قد تكون ضرورية والضروري لا يصح
التكليف به لعدم الاستطاعة له ويرد علي هذا التفريق ايضا ان يقال ان اريد
بربط القلب الجزم المقابل للتشكيك فلاشك انه علم لان الشك جهل لا ينفيه الا
العلم اذ لا يحتاج في نفيه بعد العلم الي شي اخر يسمي ربطا وان اريد به حفظ القلب
عن خطور غير المعلوم فليس بمقدور وعلي تقدير القدرة عليه بذلك الحفظ
انما يكون بادامة العلم الحاصل بادامة اسبابه ولا شك ان ذلك يرجع الي
وجود العلم فليس ثم شي وراء العلم يكون ربطا بل اذا دام العلم بضرورة او برهان
فذلك هو الربط لا شي يفارقه بحيث يصح للكافر ثبوت العلم بدونه وان
اريد غير ما ذكر فلم يتصور حتي يحكم عليه تامل ولقد زاد بعض من قال المعتبر
في الايمان هو التصديق الاختياري وانه غير العلم زيادة بسط في تحقيق
مراده لهذا المقام لكن تضمنت اضطرابا وميلا تارة الي ان الايمان علم
وتارة الي انه غير العلم فقال ومعناه اي ومعنا التصديق الاختياري
نسبة الصدق الي المتكلم اختيارا بمعني ان تلك النسبة تكون باختيار
المصدق فقوله اختيارا متعلق بقوله نسبة لا بالمتكلم قال هذا المحقق
وبهذا وهو كون التصديق اختياريا يمتاز التصديق الذي هو الايمان
شرعا عما جعل اي عن التصديق الذي جعل في المنطق مقابلا للتصور فانه
اي التصديق المنطقي المقابل للتصور قد يخلو عن الاختيار لانه علم بان
النسبة بين الموضوع والمحمول واقعة في نفس الامر ثبوتية او سلبية وذلك
العلم قد يكون ضروريا كمن راي جرما فعلم انه جرم فلا يكون ذلك التصديق
الذي يعتبر في المنطق تصديقا في اللغة اي لا يكون نفس ما يعتبر لغة
فلا يكون ايمانا في الشرع بمعني ان التصديق شرعا هو التصديق الاختياري
وهو في اللغة كذلك لما تقدم ان لفظ الايمان هو التصديق وانه لم ينقل
لغير معناه لغة والتصديق المنطقي وهو المقابل للتصور قد يكون اضطراريا
فلا يكفي حقيقته في وجود الايمان الشرعي فلا يكون ايمانا شرعا بخلاف
اللغوي فانه نفس الشرعي الا انه تعلق بامور مخصوصة وهو المامور به
كما تقدم فلا يكون الا اختياريا فهذا الكلام من هذا المحقق يميل الي ان

التصديق الذي هو الايمان علم لانه عنده لم يفارق التصديق المنطقي الذي هو علم
قطعا الا بالاختيار فيه دون المنطقي فان الاختيار لا يشترط فيه ثم قال ذلك
المحقق فكيف يكون التصديق الذي هو الايمان غير اختياري والتصديق اي
والحال ان التصديق الذي هو الايمان مامور به شرعا والمامور به لا يكون
ضروريا فيكون فعلا اختياريا لا ضروريا لان الضروري لا يستطاع دفعه ولا
تكسبه اختيارا فلا يكلف به قال ذلك المحقق وذلك الفعل الاختياري
هو ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول اختيارا والفعل الذي هو
هذا الايقاع غير العلم اذ العلم هو كيفية نفسانية او انفعال في النفس
وقبول لحصول الشي والكيفية النفسانية كالانفعال لها غير الفعل الاختياري
الذي هو تاثير القدرة في ايجاد شي واكتسابه بتلك القدرة والارادة
والكيفيات والانفعالات لا تاثير ولا اكتساب للقدرة فيهما فالتصديق على
هذا غير العلم لان العلم كيفية او انفعال وهما غير الفعل كما تقدم في مبحث
الاعراض وحاصل ما لهذا المحقق انه جعل التصديق الذي هو الايمان
يخالف التصديق المنطقي في ان الاول يشترط فيه الاختيار والتصديق
المنطقي لا يشترط فيه وهذا اول كلامه وهو ميل لكون التصديق
الذي هو الايمان علما كالتصديق المنطقي وانما يفترقان في الاختيار
وعدمه ثم جعل في اخر كلامه فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اولا وقوعها
وهو ميل لكونه ليس علما لان الفعل تاثير والعلم كيفية او انفعال وهما
غير الفعل ولا شك ان هذا من ذلك المحقق اضطراب وتدافع بين اول
كلامه واخره والى هذا اشار بقوله وهذا الكلام مضطرب اي متدافع
يخالف اوله اخره كما بينا واضطرابه في ان هذا التصديق الذي هو الايمان
نوع من التصديق المنطقي الذي هو نوع من العلم اتفاقا فيكون هذا من
جنس العلم كالمنطقي وانما كان نوعا من التصديق المنطقي لان هذا كما
اقتضاه كلامه اولا نفس التصديق المنطقي الا انه مقيد بالاختيار والمنطقي
غير مقيد ولا شك ان المقيد نوع من المطلق لان المطلق اعم من المقيد كما يعم
الجنس النوع او هذا ليس من جنس العلم اصلا كما اقتضاه اخر كلامه
وانما اقتضى كلامه انه ليس من جنس العلم لكونه اي لكون هذا

التصديق

التصديق جعله كما نص عليه اخرا فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اولا وقوعها والفعل
الاختياري تاثير وهو الايقاع النفسي الذي هو كالايقاع اللفظي فهو اثبات المحمول
للموضوع وذلك بالكلام النفسي فمن لم يوقع تلك النسبة لا يكون مومنا وان علم
كالسوفسطائي والكافر المعاند فان السوفسطائي عالم بوجود النهار ولا يوقع
النسبة لانكارها وكذا الكافر فيما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واذا كان التصديق
فعلا والفعل تاثير فيما بين الموضوع والمحمول فلا يكون علما اذ العلم ليس تاثير
بل هو اما كيفية نفسانية والكيفية غير فعل كما تقدم او انفعال اي
قبول الحصول والانفعال غير فعل ايضا وبهذا الذي اقتضاه اخر كلام هذا
المحقق من ان التصديق الذي هو الايمان غير العلم وانه من جنس كلام النفس
الذي هو ايقاع النسبة وهو تاثير جزم من قال من المتاخرين التسليم الذي
فسر به التصديق الذي هو الايمان ليس هو نفس العلم المسمى بالتصديق
في المنطق بل هو امر وراء العلم وهو من جنس كلام النفس على ما صرح
به امام الحرمين وغيره من الايمة فانهم صرحوا بان التصديق الذي هو
الايمان هو كلام النفس التابع للمعرفة لا المعرفة نفسها ومعناه في لغة
الفرس كرويدن وكردن دادن وهذا التركيب الفارسي لم يفسره المص
في الشرح افرادا ولا تركيبا اتكالا منه على انه معلوم في زمنه وكان المراد
منه على ما اقتضاه السياق صدقت في قلبي بما جا الشرع به ويرد على
ما اقتضاه هذا الكلام من ان التصديق الذي هو الايمان ليس بعلم
بل هو امر وراء العلم هو الكلام النفسي ان الكلام النفسي ان كان لازما
للعلم لم يصح الاستدلال على انه غير العلم بان الكافر هو عالم وهو غير
مصدق وعلى ذلك الاستدلال بني هذا المذهب وهو ان الايمان الذي
هو التصديق غير العلم وان كان غير لازم لم يصح اكتساب الايمان بالبرهان
لان المكتسب بالبرهان علم وستاتي الاشارة في كلام المص لهذا فليتامل
ثم نبه على تحقيق يتبين به ما في بعض الكلام السابق من الابهام
وما فيه من البحث وان مقتضاه في بعض ما تقدم خلاف ظاهره
ونحن لا نشك في انه اي الشان يكفي في تحقيق الايمان مجرد العلم
والمعرفة بما يجب الايمان به الخالي عن التصديق بالكلام النفسي

بلغة الفرس **بكرويدن** كما تقدم ووصف المعرفة بوصف التذكير وهو الخالي
نظرا الى انما علم ثم التصديق المذكور الذي جزم بصحة خلو الايمان عنه ان
اراد به التصديق بكلام النفس كما اقتضاه ما تقدم فلا يصح الا بتقدير ان
كلام النفس غير لازم عقلا للعلم وهو محل التامل اللهم الا ان يريد انه لو
فرض عدم لزومه صح الايمان بدونه وكفي فيه العلم وان اراد التصديق
اللفظي خالف ما تقدم من ان التصديق النفسي هو المعبر عنه بكرويدن
فتامل **و** لا تشك ايضا **في لزوم الكسب والاختيار** في الايمان لانه مكلف به
ولا يكلف الا بما يتعلق به الكسب والاختيار لا بالامر الضروري فاكتساب
العلم بناء على انه هو الايمان لابد ان يبين له وجه يكون به التكليف بالايمان
تكليفا بمكتسب وسياتي بيان ما يتضمن ذلك قريبا وهذان الامران اعني
كفاية مجرد العلم في الايمان وكونه مكتسب ظاهرة صحتهما **لكن ننبهك على**
امور اي على مواضع خمسة بتحقيق امرها وانكشاف مباحثهما بتبيين ما ذكرنا
ويتبين ما في بعض المواضع من الكلام السابق من القوة والضعف **الاول**
من تلك المواضع **انه** اي الشان **ليس معني لزوم كون المامور** به **اختيارا**
انه لابد **ان يكون من مقولات الفعل البتة** حتى يلزم كون الايمان غير
العلم لان العلم كيفية او انفعال وليسا فعليين والعلم لايمان مامور به فلا
يكون الا فعلا اختياريا فهو غير العلم **بل** معني كون لزوم المامور اختياريا
انه اي المامور به **يصح تعلق القدرة الحادثة به** في الجملة **ويصح كسبه**
بالاختيار وان كان ذلك بلا مباشرة بل بتوسط مباشرة سببه العادي
وذلك صحيح في غير مقولات الفعل لانها تكتسب وتتعلق بها القدرة
بالتوسط وانما تلزم المباشرة في التاثير الذي هو الفعل واذا صح
تعلق القدرة والكسب بغير الفعل بالتوسط صح كون الفعل من الصفات
مكتسبا مختارا سواء كان ذلك الغير **في نفسه من الاوضاع** وتقدم ان الوضع
هيئة تحصل للجسم باعتبار حصول اجزائه في اماكن مخصوصه او حصوله
بالنسبة الى غيره في مكان مخصوص فالهيئة الحاصلة له باعتبار اجزائه
والحاصلة له مع غيره كحالته في محاذات حايط او مجد **كالقيام والقعود**
فيصح اكتساب الاوضاع باكتساب الفعل المودي لها بالاختيار وهو تحصيل

الجسم

الجسم واجزاءه في اماكن مخصوصه بتحريكه لها **او** كان ذلك الغير **من الكيفيات**
وتقدم ان الكيف عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته وذلك **كالعلم** فانه كيفية
نفسية **وكذا النظر** فيكتسبان بالاختيار بتحصيل سببهما فالعلم سببه تحصيل
المعقولات على وجه مخصوص فيؤمر بمباشرتها ولو لم يكونا من قبيل الفعل الذي هو
التاثير لامكان ملابسة القدرة والاختيار لهما فيكتسبان بالسبب قال الله
تعالى في الامر بالعلم **فاعلم انه لا اله الا الله** وفي النظر قل انظروا ماذا في السموات
والارض **او** كان ذلك الغير **من الانفعالات** وتقدم ان الانفعال تاثر الجسم اي قبوله
لاثر الفاعل فيؤمر بها لامكان ملابسة الاختيار والقدرة لها فيكتسب بالسبب
كتحصيل مباشرة المسخن **في التسخن** **و** تحصيل مباشرة المبرد **في التبرد**
وذلك بتحريكهما لموضع المباشرة فيصح التكليف بالانفعالات **او** كان ذلك
الغير **غير ذلك كالعدميات** مثل **الصوم** اذ يكتسب بتحصيل سببه
الذي هو ترك تناول الماكول والمشروب زمنا مخصوصا بناء على ان الترك
فعل يوجد بايجاد سكون الاعضا او بتحريكها لغير موضع المباشرة **و** كالابنيات
الحركيه **كالصلاة** فانها مكتسبة بتحصيل الحركات المخصوصة بالقدرة والاختيار
فالتكليف بالايمان على هذا صحيح وان كان من الكيفيات النفسانية لانه
يكتسب ويختار بتحصيل سببه فيثاب عليه لذلك الاكتساب وللفعل
الموصل اليه وعلى تقدير كون التكليف بفعله بان يوثر فيه كما هو مذهب
الاعتزال في الافعال او يقترن بالقدرة والاختيار كما هو مذهب اهل
السنة فيكون الثواب على التاثير والاكتساب الحاصل بالمقارنة لما يوصلا
اليه ولا محذور في ذلك اذ لا حجر على الله تعالى واذا تقرر هذا لم يرد ان التكليف
انما يكون بالموجود خارجا والفعل الاختياري وهو التاثير او المباشرة على
المذهبين لا وجود له خارجا اذ هو من الاعتبارات العقلية لانا نقول
كون الايمان مكلفا به لا يستلزم كونه اعتبارا والعقلي لكونه من مقولات
الفعل الذي هو مجرد التاثير لان التكليف به من جهة كونه يكتسب بالفعل
الاختياري اي بالمفعول الاختياري وكون الثواب عليه او على مباشرة
اسبابه لكونه مكتسبا اختياريا على ذلك الوجه اذ لا مانع منه اذ لا حجر
على الله تعالى **الثاني** من تلك المواضع التي ننبهك عليها

ان **الثقات في المنطق** كابن سينا واتباعه **صرحوا بان التصديق الذي ينقسم**
العلم اليه والي التصور في المنطق **هو نفس التصديق اللغوي المعبر عنه**
في لغة الفرس **بكرويدن** وهو **المقابل للتكذيب الحاصل** نعت للتصديق
يعني ان التصديق المذكور يحصل **تارة بالاختيار** بمباشرة اسبابه مثل
القاء الكبر وصرف الحواس الخمس او القلب الي النظر والاستدلال **وتارة**
بدونه اي بدون الاختيار كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم ان الشمس طالعة
فاذا كان التصديق في اللغة هو التصديق في المنطق والتصديق في المنطق
قسم من العلم لزم كون التصديق اللغوي قسما من العلم لا شيئا اخر ورا العلم
وقد علم ان التصديق الشرعي هو اللغوي الا انه تعلق بامور مخصوصة كما
تقدم فيكون التصديق الشرعي قسما من العلم وحينئذ يكون معناه علم
بان ما اخبر به النبي صلي الله عليه وسلم حق مطابق لما في نفس الامر
والحاصل ان التصديق اللغوي والمنطقي شي واحد فهو علم بالنسبة
التامة بين الموضوع والمحمول اي علم بانها اي النسبة مطابقة لما في
الخارج فيكون التكذيب علم بانها غير مطابقة فيراد بالتصديق والتكذيب
اللغويين نسبة الصدق الي المتكلم فيما اخبر به بمعني ان نسبة خبره نبها
الصدق بقلبه الي المطابقة والكذب الي غير المطابقة فاذا كان التصديق
المذكور علما كان معني نسبة الخبر الي الصدق في القلب ادراك النفس ان
نسبته مطابقة واذعانها وقبولها لتلك المطابقة اذ لا يشك احد انه
لا يجد في نفسه في امر النسبة فعلا ورا الادراك لوقوعها في نفس الامر
وقبولها واذعانها لذلك الوقوع ومعني القبول والاذعان ادراك
بلا تشكك ولا انكار قلبي ومعلوم ان المقابل لهذا الادراك والاذعان
اعني ضده هو ادراك عدم الوقوع وقبول النفس لذلك العدم فيكون
التكذيب المقابل للتصديق الادراك والقبول النفسي لا فعل اخر
وراء ذلك والتردد ينافي كلا من التصديق والتكذيب وهو ظاهر
واذا تقرر هذا **فحينئذ لا يصح بت القول** اي القطع **بان المعتبر هو اللغوي**
دون المنطقي كما قاله بعضهم بنا منه علي ان التصديق المعتبر شرعا
وهو اللغوي ليس من جنس العلم بل من جنس الكلام النفسي وقد تقدم

مانيه وان التحقيق انه من جنس العلم كما سيتقرر دايما فلا يصح الجزم بالخلاف
التصديق **بل** هما شي واحد **غايته اشتراط** اي غاية ما يخالف به المنطقي
اللغوي الذي هو المعتبر شرعا ان اللغوي الذي هو الشرعي يشترط فيه
ان يكون حصوله بالاختيار ومباشرة الاسباب التي يباشرها هي التي في الطرق
ويختار الاقدام عليها او تركها واما العلم الحاصل عنها فجبري لا يمكن اختياره
او تركه بعد حصول سببه وهذا الشرط في التصديق الشرعي انما التزم ليجري
امره **علي ما هو قاعدة المامور به** شرعا فانه لا يومر الا بالمقدور لا بالجبري
والحاصل ان التصديق الشرعي الذي هو اللغوي هو من جنس العلم كالتصديق
المنطقي كما صرح به ابن سينا وغيره لا شي اخر غير العلم كما قيل غاية الامر
ان الشرعي تعلق بامور مخصوصة وشرط فيه ان يكون بالاختيار والاختيار
فيه انما يكون بمباشرة اسبابه والا فهو بنفسه جبري تذعن له النفس
ولا طاقة لها علي دفعه عند وجود اسبابه بتمامها ولما كان هنا مظنة سوال
وهو ان التصديق الشرعي اذا كان هو نفس المنطقي المقابل للتصور والمنطقي
يرجع الي الانفعال بعد حصول الاسباب والانفعال اذعان وقبول لذلك
المعلوم وانه حق فمن تحقق انه عالم ولم يذعن كالسوفسطائي فانه عالم
بلا اذعان وكالكافر الجاحد الكاره للدين فانه عالم بلا اذعان يكون علمه
ليس تصديقا ولا تصورا بل واسطة والمعلوم في المنطق خلافه اشار اليه
والي جوابه فقال **فان قيل** اذا كان الايمان هو التصديق والتصديق
قد رتم انه بمعني التصديق المنطقي الا انه تعلق بامور مخصوصة **ف**العالم
بما يجب العلم به في الايمان لا علي انه متصور له ان كان مومنا شرعا لم
يتصور كافر جاحد لمعلومه والا لم يكن مومنا شرعا فعدم ايمانه شرعا ليس
من جهة عدم علمه لفرض كونه عالما وانما عدم ايمانه لجحوده وعدم اذعانه
اي عدم تصديقه وقبوله لذلك المعلوم وعلي هذا **فالايمان** اي العلم
الخالي عن الاذعان لكونه مع الجحود **كما** اي كعلم **السوفسطائي** بوجود
النهار مع انكاره لوجوده **وكما لبعض الكفرة** فانه مومن بما جاء به النبي
صلي الله عليه وسلم اي عالم بذلك مع جحوده كما قال تعالي فانهم لا يكذبونك
وكما قال في حق موسي صلي الله علي نبينا وعليه وسلم وجحدوا بها

واستيقنتها انفسهم لا يكون ذلك العلم تصديقا بل يكون اما تصورا او واسطة
بين التصور والتصديق وكلاهما باطل اما بطلان كونه تصورا فلان الغرض كما
قررنا انه عالم بوقوع النسبة لا بمطلق صورتها فلا يكون تصورا واما بطلان كونه
واسطة فلاجماع اهل المنطق وغيرهم على حصر العلم في التصديق والتصور
قلت نعم اي يلزم ما ذكر ولكن انما يلزم لو ثبت ما ذكرتم وهو صحة اليقين
بدون الاذعان القلبي اعني انفعال النفس وقبولها لما علمت وثبت كون بعض
الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين
اي غير مذعنين في قلوبهم لما علموا وثبت كون كفرهم لعدم التصديق
اي لعدم اذعان نفوسهم بعد العلم لا ان كفرهم لعدم الاعتداد به اي بتصديقهم
ولا نسلم ذلك فان لقائل ان يقول ليس كفرهم لعدم تصديقهم اي اذعانهم لما علموا
بل انما حكم بكفرهم لعدم الاعتداد بتصديقهم لا لعدم وجوده في بواطنهم فان الايمان
الذي هو التصديق قد لا يعتد به بناء على ظهور امارات الانكار ووضوح
علامات الكراهية للدين ولمن جاء به من الاباء عن الاقرار اي وتلك الامارات هي كالاباء عن
الاقرار بجهة الدين وكعدم قبول الاحكام الشرعية ونحو ذلك مما لا يعتد بالتصديق معه
كما اذا القى الانسان المصحف الكريم في القاذورات وسجد للصنم فان من
ظهر منه نحو ما ذكر لا يعتد بتصديقه وان كان في قلبه لظهور كراهيته
للحق والدين وكراهيته لمن جاء به واستهزائه به وعداوته له وحاصل
السؤال ان العلم قد يحصل ولا يحصل معه التصديق والاذعان القلبي
كما للكافر الجاحد والعلم التصديقي المقابل للتصور لا يحصل بدون تصديق
اي اذعان القلب لما علم فيلزم ان علم الكافر الجاحد ليس تصديقا والا كان
ذلك الكافر مؤمنا حقيقة بل اما ان يكون تصورا وهو باطل لفرض تعلق
علمه بوقوع النسبة او يكون واسطة وهو باطل ايضا للاجماع على نفي
الواسطة بين التصديق والتصور وحاصل الجواب انا لا نسلم حصول
العلم بوقوع النسبة بين الموضوع والمحمول بدون اذعان وتصديق
قلبي لان العلم بوقوع النسبة معناه ادراك انها واقعة في نفس الامر
وهذا الادراك هو نفس الاذعان والتصديق لا شيء اخر وراءه ولا ينافيه
الا الشك وما هو بمعناه واما ثبوت الكفر معه فليس معناه ان هذا

العلم

وقف ... الله تعالى

العلم وهذا الادراك حصل معه معنى اخر ينافيه التصديق وبه حتى يرد
البحث لان التصديق المقابل للتصور هو نفس ذلك العلم والاذعان المذكور
عبارة عنه وانما معناه ان ذلك العلم الذي هو نفس التصديق ونفس الاذعان
لوقوع النسبة قد لا يعتد به لوجود امارة كراهيته مع وجوده في القلب وعداوة
من كلف به كالسجود للصنم وكعدم قبول احكام من جاء بالتكليف فيكون من معه
تلك الامارات كافرا لاجلها لا لعدم وجدان العلم التصديقي معه فما حصل
للكافر العالم الجاحد مع علمه نفس العلم التصديقي ولكن كفره لكراهته
لصحة ما علم وتلك الكراهة يصح ثبوتها مع العلم التصديقي اذ هي غير
منافية للعلم التصديقي المقابل للتصور ولا لمطلق العلم بل هي امر
طبيعي وراء ذلك وهي كفر اجماعا فاما راعها لذلك كما ان المحبة ايمان اجماعا
فليتأمل فان في المحل دقة الثالث من الامور التي ننبهك عليها
ان اعتبار الاختيار في مفهوم التصديق اللغوي كما يظهر من الكلام السابق
وجعله عطف على اعتبار يعني ان جعل التصديق اللغوي من مقولات
الفعل الذي هو التأثير كما يظهر من الكلام السابق ايضا ان تقدم ان بعضهم
قال معنى التصديق اللغوي وهو المنقول لفظ الايمان عنه الى معناه شرعا
فعل النفس اي نسبة المتكلم الى الصدق وهو فعل وتأثير من النفس حاصل
بالاختيار وليس هو من جنس العلم بل من جنس الكلام النفسي ولا يكون كيفية
علمية تحصل تلك الكيفية تارة بالاضطرار كمن رأى جرا بعينه وعلم انه حجر وتحصل
تارة بالكسب والاختيار كما اذا رام انسان ان يعلم حدوث العالم فاحضر
بقصده واختياره المقدمات الموصلة لذلك فحصل العلم بحدوثه فان
حصوله وان كان اضطراريا بعد ادراك وجه الدلالة يسمى كيفية اختيارية
لتعلق الاختيار باسبابها مع ظهور فساده يعني ان ما ذكر من الامرين
ظاهر الفساد واعني بالامرين اعتبار الاختيار في مفهوم التصديق اللغوي
وجعله فعلا للنفس وتأثيرا لها لا كيفية من جنس العلم اما ظهور فساد
الاول وهو كون الاختيار داخلا في مفهوم التصديق اللغوي فلاقتضائه
ان من صدق بالامور الضرورية كنسبة السما فوقنا لا يكون مصدقا قائما
بتلك النسبة بل شاكا او مكذبا ولا يقول به احد واما ظهور فساد الثاني

وهو ان التصديق اللغوي فعل للنفس وتاثير لها وهو شي وراء العلم اذ العلم كيفية
او انفعال لا فعل فلان كل احد اذا راجع نفسه لم يجد في نفسه في التصديق
بالنسبة الخبرية الا ادراكه لها واذعانه وقبوله لها حتما لا شي اخر يكون
فعلا وتاثير النفس في تلك النسبة وهو ظاهر كما تقدم واذا تحقق فساد الامرين
ثم امتنع فساد هما **يوجب** احدهما فساد الاخر وذلك انا اذا قلنا ان التصديق
من مقولات الفعل والفعل هو تاثير الموثر في شي وايجاده اياه لزم **ان**
لا يصح الاتصاف به اي بهذا التصديق الذي هو الايمان شرعا ولغة
حقيقة الا حال المباشرة للاثر **و** حال **التحصيل** لذلك الاثر **على**
ما هو شان هذه **المقولة** التي هي الفعل لما علم ان التاثير في الشي ينقطع
بوجود ذلك الشي اذ لا يصح تحصيل الحاصل فقبل مباشرة التاثير لا اتصاف
به وبعد تحققه ينقطع فلا اتصاف ايضا به فيلزم على هذا ان الايمان
الذي هو التصديق حيث كان فعلا للنفس وتاثيرا في ايجاد الكلام النفسي
ينقطع الاتصاف به فلا يكون المصدق مومنا حقيقة بعد ذلك الانقطاع
لعدم الاتصاف بالتاثير وانما يكون مومنا مجازا والحاصل ان القول
بان الاختيار داخل في مفهوم التصديق لغة وهو الايمان شرعا يستلزم
ان لا يكون المصدق بالامور المذكورة مصدقا بل مكذبا او شاكا وهو
باطل والقول بانه فعل اي تاثير النفس في الكلام النفسي الذي وقع
به التصديق يدفعه ان الموجود بالوجدان عند تصديق النفس بنسبة
من النسب انما هو ادراك واذعان لوقوع تلك النسبة في نفس الامر
لا فعل وراء ذلك وتاثير النفس ويوجب احدهما وهو كونه فعلا وتاثيرا
للنفس فساد الاخر زايدا على ما ذكر وهو استلزامه انه لا يتصف به المومن
حقيقة الا عند التحصيل لا بعده لانقطاعه فيكون المومن مومنا مجازا
وقد يجاب عن هذا بان الاتصاف به بعد انقطاع التحصيل لاعطاء الشي
حكم حصوله ولو انقطع الا ترى ان المومن مومن ولو قلنا ان الايمان علم
عند انقطاع ذلك العلم بغفلة مثلا نعم كون التصديق علما لا تاثيرا
وراء العلم ظاهر لا ينكره كل راجع لوجدانه فالتصديق شرعا من جنس
العلم وهو التصديق لغة وغاية الامر انه يشترط فيه شرعا ان يتعلق

بامور

١٨٦

بامور مخصوصة بلا جحود واستكبار وان يكون اختياريا بمباشرة اسبابه على ما هو
القاعدة في ساير المامورات وان يكون انه يجب اذ يكون مما يطاق الكتابة مباشرة
او تسبيبا **الرابع** من الامور التي ننبهك عليها **ان التعبير عن التصديق**
المعتبر في الايمان بالعلم وبالمعرفة وبالاعتقاد وبالتسليم شايع في عبارة
اكابر الصحابة وفي عبارة **كثير من العلما** المعتبرين في هذه الملة يحمل
على ظاهره اذ لا صارف عن الظاهر فالعلم والمعرفة والاعتقاد والتسليم في كلامهم
كلامهم الفاظ يراد بها شي واحد هو العلم او الاعتقاد التصديقي لا التصوري
جزما كما روي عن السيد علي رضي الله تعالى عنه انه قال الايمان معرفة
والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فالجزم بان الايمان من جنس العلم كما اقتضاه
كلام السلف والعلما هو الحق **وجعل** العلما المعتبرين في الامة باطباقهم
الايمان حاصلا اما بالدليل تارة وحاصل **بالتقليد اخرى** جازمين حصوله
في الوجهين **ادل دليل** خبر جعل يعني ان كون الايمان عند جميع العلما
منحصرا في كونه يحصل بالدليل وبالتقليد اقوى دليل **على انه** اي الايمان
من جنس المعرفة والاعتقاد ضرورة ان نتيجة الدليل هي العلم ولا يعقل
كون نتيجته غير ذلك وكذا ما يترتب على التقليد لا يتصور ان يكون غير
الاعتقاد **وهذا** اي كون الايمان من جنس المعرفة والاعتقاد **لا ينافي اشتراط**
التحصيل اي لا ينافي ان يشترط فيه شرعا كونه حاصلا **بالاختيار**
من غير جحود واستكبار قلبي بكراهيته او لساني بنفي حقيته اما ان ذلك
لا ينافي اشتراط حصوله بالاختيار وان الاعتقاد والعلم انفعالا او كيفية
ضرورية بعد حصول سببهما فلان معنى الاختيار في حصوله كما تقدم
تحصيل اسبابه ومباشرة ما يودي اليه كالنظر والاستماع مع اسقاط
الشواغل عن القلب فيصح اشتراط كونه اختياريا لكون اسبابه يصح
كونها اختيارية فليس التكليف بها تكليفا بغير المختار كما تقدم واما
ان ذلك لا ينافي اشتراط نفي الجحود والاستكبار فلان الجحود القلبي كراهية
كما ذكرنا واللساني كدليل عليها ويمكن تركهما معا عند حصول المعرفة
اذ لا تلازم ان المعرفة وتركهما مقدوران لهما ينافيان العبودية وحجة الالوهية
الحقية فيصح اشتراط نفيهما في الايمان عند حصول المعرفة واذا تحقق بهذا

ان الايمان معرفة اشيا مخصوصة مشروطه بتحصيلها بالاختيار دون عناد
واستكبار **فالقول بانه** اي الايمان **ليس هو المعرفة** حيث صدر ذلك القول
ممن يعتبر علمه وقوله يجب تاويله علي وجه يوافق به اطباق العلما علي
ان الايمان يحصل عن الدليل والتقليد وانه من جنس العلم كما عبر به السلف
الصالح وكثير من العلما وذلك التاويل هو ان يقال **معناه** اي معني كونه
ليس معرفة انه ليس هو **المعرفة الخالية عن الاذعان** والاذعان عدم الكرا هية
وعدم الجحود فان المعرفة الخالية عن الاذعان وهي التي يكون معها الجحود
القلبي بالكراهية او اللساني بالنطق لا يعتد بها شرعا **و**لا هو المعرفة الخالية
عن الكسب بالاختيار اذ ما يحصل بلا كسب واختيار لا يكلف به والايمان مكلف
به فعلي هذا يكون قول من قال ان الايمان ليس هو المعرفة موافقا لقول
من قال هو المعرفة لان المنفي في القول الاول معرفة خاصة والمثبت
في الثاني معرفة مطلقة واما حمله علي ظاهره فيفيد التباين بين الايمان
والمعرفة وذلك يخالف مقتضي الدليل وينافي قض اقوال العلما والسلف اللهم
الا ان يحمل المعرفة في قول من نفا كونه معرفة علي المعرفة التي هي تصور المحكوم
عليه بتشخصه مع الحكم عليه وهو غاية في البعد لانه يو دا الي ان الايمان
لا يشترط فيه ادراك كنه المحكوم عليه في قضاياه وهذا لا يكاد يخالف
فيه عالم من العلما **وقول** من قال **بانه** اي الايمان **من جنس كلام النفس وهو**
اي كلام النفس **غير العلم** حيث صدر ذلك القول ممن يعتد به كامام الحرمين
يجب تاويله علي وجه يصح ايضا ليوافق قوله مقتضي الدليل ويوافق تعبير
الايمة والسلف الصالح وذلك التاويل هو ان يقال **معناه** اي معني قوله
ليس كلام النفس الذي هو الايمان علما **انه** اي كلام النفس كالجنس صادق
علي جميع ما في النفس **فليس يتعين ان يكون علما** لانه حيث كان كالجنس
لجميع ما في النفس من العلم والاراده والقلب وغير ذلك لم يتعين ان يكون
علما **بل كل ما يحصل في النفس من حيث يعبر عنه بعبارة** لفظية **او**
بكتابة او بكتابة يفهم **او باشارة** كذلك **فهو كلام النفس** سوا كان ذلك
الحاصل في النفس ويصدق عليه كلام النفس **في نفسه علما او كان ارادة**
او كان طلبا او خبرا او غير ذلك كالاستخبار والتمني وحاصل هذا التاويل

ان

١٨٧

ان كلام النفس لا يختص بالعلم بمعني انه كالجنس والعلم كنوع منه فهو مغاير له
ضرورة مغايرة الجنس للنوع في المفهوم وذلك ان كلام النفس يصدق عند جميع
الفرق علي ما في النفس من الاراده والعلم وغيرهما فلا يختص بالعلم لصدقه
علي غيره وانما قلنا عند جميع الفرق لان من ينفي كلام النفس يقر بان الاراده
او غيرها مثلا مما في النفس هي التي يريدها من يطلق كلام النفس علي ما في القلب
فانكاره كلام النفس ليس معناه عند المنكر انكاران ثم في القلب شيا يصدق
عليه كلام النفس والا كان انكاره انكارا لما علم استحالته واقر به المنكر
ان انصرف الانكار الي الاطلاق علي ما في القلب وان انصرف الي المعني بان
يقول ما يطلق عليه الكلام النفسي من الاراده وغيرها لم يوجد في القلب
كان انكاره انكار الاراده والعلم وغيرهما وانما معناه انكار هذه المعاني
كلاما وانما الكلام اللفظ فقط وانما اطلق علي هذه المعاني علي خلاف الاصل
مع انكار وجود شي زايد عليها يطابق اللفظي يسمي كلاما وعلي هذا فقوله
الايمان كلام النفس يعني ان الايمان الذي هو علم من جملة ما هو كلام النفس
وكلام النفس لصدقه علي العلم وغيره ليس مفهومه نفس كلام النفس
وان صدق عليه فنقول هذا القايل ان الايمان تصديق بالكلام لا يابي ان
يوافق القول بان الايمان من جنس العلم هذا حاصل هذا التاويل
ولا يخفي بعده عن الظاهر بل الظاهر من كلام هذا القايل ان الايمان
تصديق بالكلام النفسي الذي يكون تابعا للعلم وليس هو نفس العلم
وان كان تابعا له ثم يرد علي هذا كما تقدمت الاشارة اليه ان ذلك الكلام
النفسي ان كان لا ينفك عن العلم فالمعتبر هو العلم اذ الكلام النفسي الناشي
عن الظن لا عبرة به وان كان ينفك يلزم حصول الايمان عن الدليل والعلم
عن الضرورة وهو باطل اجماعا فان الشرع انما جا بالامر بالنظر ليحصل
الايمان وعلي مذهب من ينفي الكلام النفسي لا يتحقق الايمان اصلا
ولما كان هناك مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الايمان هو الكلام النفسي
فلا معني للاختلاف في معني الايمان هل هو كيفية او فعل او انفعال
لانه معلوم اجاب بانه كالمشترك لصدقه علي اجناس وانواع متباينة
في النفس فيجب ان يبحث عن معدوقه الذي هو الايمان هل هو من مقولات

الكيف او الفعل او الانفعال او غير ذلك والي هذا اشار بقوله وليس كلام النفس الذي
ردالي العلم بالتاويل المذكور جنسا معينا او نوعا علي حدة اي نوعا علي حدة
منفردا عن ساير الانواع معلوما بالانفراد ليسقط به اي بذكر كلام النفس وانه
هو الايمان الذي هو التصديق مطالبة ان الايمان والتصديق من اي نوع من
الاعراض ومن اي المقولات هو يعني ان كلام النفس الذي جعل هو الايمان لما كان
صادقا علي انواع متباينة في النفس صح ان يطلب الطالب تعيين معناه الذي
هو الايمان وان يسال من اي المقولات هو هل هو من الانفعالات او من الكيفيات
او غير ذلك واذا سيل عن هذا التعيين لم يكن بد من ان يقال انه من الكيفيات
والانفعالات التي هي ادراك لان ما سوي ذلك مما في النفس لا يصلح ان يكون هو
الايمان المراد بكلام النفس كالارادة والطلب ونحو ذلك ولان الاتفاق علي ان
الدليل ينتجه او التقليد يفيده انه من الانفعالات واذا كان من الانفعالات
فهو ادراك كما تقرر فيما تقدم الخامس مما ينبهك عليه انه اي الشان
علي ما ذكر من ان التصديق اللغوي وهو الشرعي المسمي بالايمان يعتبر
في كونه ايمانا حصوله بالاختيار اذ يكون التصديق الحاصل بغير اختيار
ليس ايمان وانه لا يحصل ايمان المصدق بغتة من غير اختيار بل حتي
يتاتي ايمانا بالاختيار فيلزم ان يكون تصديق الملايكة الذي هو
صحيح اجماعا بما التي اليهم من جانب الله تعالي وسمعوه بواسطة او
بدونها ويكون تصديق الانبيا بما اوحي به اليهم عن الله تعالي
بواسطة الملك او الهموه بلا واسطة ويكون تصديق الصديقين بما سمعوه
عن النبي صلي الله عليهم وسلم كتصديق ابي بكر رضي الله تعالي عنه او
بما وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كاكثر من الصحابة فانهم كانوا
يصدقون عند شهود الكرامات والخوارق مكتسبا اي يلزم ان يكون
تصديق من ذكر من الملايكة والانبيا والصديقين مكتسبا بالاختيار
ليكون ايمانا لان الشرط ان التصديق لا يكون ايمانا حتي يكون حاصلا
بالكسب والاختيار ويلزم انهم اي ان من ذكر بعد اي بعد حصول
التصديق بالالقا والوحي والسماع وشهادة المعجزة لا يكفي بل هم
مكلفون بعد ما حصل لهم بتحصيل ذلك الذي حصل لهم بغتة بالاختيار

حيث

حيث لم يحصل لهم اولا بالاختيار كما هو المتبادر من احوالهم لان الايمان لا يكفي
فيه حصوله بغتة وذلك محل نظر لان ذلك يحوج لالتزام انهم ما حصل لهم
تصديقهم الا بالكسب وتوجيه النفس لطلب موجب التصديق وهو خلاف
المتبادر من حالهم او التزام تكليفهم كما ذكرنا ان يحصلوا التصديق باكتساب
ثانيا وفيه التكليف بتحصيل الحاصل اللهم الا ان يجاب بان معني التكليف
بالتصديق توجيه الخطاب به للمكلفين في الجملة فمن قد حصل له بغتة
والها يكلف بان يديمه بترك ما ينافيه ومن لم يحصل له كلف بتحصيله
باسبابه اختيارا فتامله فهو غاية ما يمكن في الجواب المقام الثالث
من المقامات التي يتحقيقها يتحقق المذهب في بيان ان الاعمال غير داخلة
في الايمان المعتبر شرعا الاعمال الخارجية وان كانت فروضا غير داخلة
في حقيقة الايمان الشرعي وهو الذي به النجاة من الخلود في النار ولا وجه
سمعه اشار لاولهما بقوله لما ثبت كما تقدم انه اي الايمان اسم لنفس
التصديق اللغوي الا انه اعتبر له في الشرع تعلقه بامور مخصوصة
ولا دليل علي نقله للاعمال والاصل عدم النقل وما يدعي دليلا علي
النقل بما ياتي سيظهر ابطاله ثم اشار لثانيهما بقوله ولما نقل اي ولما
صح نقله في الشرع وثبت بالاجماع انه اي الايمان لا ينفع الكافر اذا امن
عند معاينة العذاب يوم القيامة او عند التلبس به في الدنيا ويسمي ايمان
الكافر حينيذ ايمان الياس فقد اطلق الايمان في الشرع ومن جهة الاجماع
علي مجرد الاعتقاد والاقرار ولا عمل عند تلك المعاينة اما في الدنيا
فللشغل بالعذاب عن العمل فليس هنالك الا مجرد التصديق واما في
الاخرة فظاهر اذ لا معني هنالك للاعمال لان يوم القيامة ليس محلا
للتعبد بالاعمال ولا يمكن الكافر من الاشتغال بها اتفاقا فثبت بذلك
ان الايمان اسم للاعتقاد والاقرار فقط دون الاعمال ثم اشار لثالثهما
بقوله ولان المومن قد يومر وينهي بعد تحقق كونه مومنا ومعلوم انه
انما يومر بغير ما حصل من الايمان وهو الطاعات وينهي عن المعاصي
فلو كان الايمان هو اعمال الطاعات كان حال الامر بها غير مومن حقيقة
وليس كذلك لان المخاطب بمثل قوله تعالي يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام

وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى انما هو المومن
حقيقة لا الكافر فقد تحقق بدلول نحو الايتين ايمان بدون الاعمال ضرورة
ان المامور به والمنهي عنه استقبالي والمخاطب حصل له الايمان فسمي مومنا
قبل تلك الاعمال التي تعلق بها الخطاب فافاد ذلك عدم دخول الاعمال في
معنى الايمان شرعا والا كان الخطاب مع الكافر وهو باطل جزما ثم اشار
لرابعها بقوله وللنصوص الدالة على انهما اي الايمان والاعمال الفرعية
الخارجية قد يتفارقان مثل قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات
وقوله تعالى ومن يومن بالله ويعمل صالحا وقوله تعالى ومن يعمل من
الصالحات وهو مومن فان عطف احدهما على الاخر على ان يكون المعلق
بكل منهما من ثواب وجزا مقيد بثبوت الاخر معه يفيد التغاير وان كلا
منهما قد يفارق الاخر والا كان تقييد احدهما بالاخر كتقييد الشي بنفسه
عند من له ذوق باساليب الكلام ومثل الايات المذكورة في افادة التغاير
وجواز الافتراق قوله صلى الله عليه وسلم لما سيل عن افضل الاعمال
ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور اذ لو كان الجهاد والحج
ايمانا لكونهما من الاعمال المفروضة كان ذكرهما مقرونين بما يلائمهما
بعد ذكر الايمان بما يلائمه غاية في الركاكة المباينة لبلاغة الشارع
لاقتضا ذلك ان الايمان ينافيه الغلول وعدم البرور مع انه لم يذكره
الا مباين واحد هو الشك المنفي عنه ويلزم مع ذلك ان ذكرهما بعد ذكر
الايمان من ذكر الجزء بعد ذكر الكل والسوال انما هو عن افراد الاعمال
لا عن واحد هو مجموع ذو اجزا فلا يطابق الجواب السوال وهو ظاهر ثم
اشار لخامسها بقوله وللنصوص الدالة على ان الايمان والمعاصي قد
يتقارنان فدل ذلك على ان الطاعة الخارجية تفارق الايمان واذا لم يقارن
المعصية لمنافاتها للاعمال الخارجية فاذا كانت الاعمال جزا من الايمان
انتفا عند انتفايها بوجود المعصية والنصوص الدالة على تقارن الاعمال
والمعصية مثل قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فقد سمى
الطايفتين مومنتين مع وجود الاقتتال الذي هو معصية فاقترن ايمانهم
بمعصيتهم فلا تكون الاعمال ايمانا والا لم يصح هذا الاقتران وهو موجود

بعد النهي وكذا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بنا على ان الظلم
اريد به الكباير التي لم يتب منها اذ يفهم منه صحة ملابسة الايمان الظلم الذي
هو معصية والا لم تظهر فايدة التقييد بعدم ملابسة الظلم وكذا قوله
والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شي فان عدم هجرتهم معصية
ولذلك لم يتولهم المومنون فقد جمع بين وصفهم بالايمان والعصيان الذي
هو ضد الاعمال الظاهرة فلا تكون ايمانا والا لزم الجمع بين الشي وضده
وكذا قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين
لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين فان المجادلة في الحق بعد
التبين عصيان وقد جمع بينه وبين الايمان فدل على ان الاعمال التي هي
ضد العصيان بالجوارح ليست من الايمان كما تقدم ثم ان هذه الايات من
اية الظلم الى هنا مثلوا بها لتقارن المعصية والايمان ووجهناها بما
تطابق به الممثل له ولا يخفى ان لها وجها تخرج بها عما جعلت دليلا عليه
كما وجهها المفسرون بها اذ يحتمل ان يراد بالظلم في الاية الاولى الشرك
كما دل عليه الحديث ويكون تسمية غير المهاجر باختياره مومنا تجوزا
ويكون الجدال هو المراجعة بالاجتهاد ثم الاذعان بعدها فلا تدل الايات الثلاث
على المراد ولكن يكفي في الاستدلال اية القتال مع ما يضاهيها في التنزيل
ثم اشار لسادسها بقوله وللاجماع على ان الايمان شرط صحة العبادة
الظاهرة كالصيام والصلاة والزكاة والحج فلو كانت هذه الاعمال ايمانا
لزم كون هذه الاعمال شرطا في صحة نفسها فيلزم انعقاد الاجماع على
ان الشي كان شرطا لنفسه والاجماع منزه عن ذلك ثم اشار لسابعها
وهو من اقواها بقوله وللاجماع على ان من صدق بقلبه بما يجب التصديق
به في الايمان الشرعي واقر بلسانه بما يلزمه به النطق من الشهادتين
وما يتوقف عليهما ومات قبل ان يعمل شيا من الاعمال فهو مومن فلو كانت
الاعمال الجارحية داخلة في الايمان كان هذا غير مستكمل للايمان كمن صدق
بالالوهية دون الرسالة ولا يقال هذا في غير من لم تكن له الاعمال
لانا نقول لا خلاف ان التكليف لا يختلف فيه المكلفون فلا يكون هذا
جزء الايمان باعتبار بعض المكلفين دون بعض ولا ينال النطق باللسان

اذ الم يمكن سقط واذا امكن كان من اجزا الايمان فكذلك الاعمال لانا نقول النطق
من جملة الاعمال الا ان الشرع جعل تركه مع الامكان دليل عدم الاعتقا د
و دليل الكفر كما جعل نحو السجود للصنم كذلك وههنا وجدنا من لم يتعرض
له المصر وهو من اقواها وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله
جبريل عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق لا بالاعمال
الظاهرة وقالت المعتزلة نحن لا ننكر اطلاق لفظ الايمان في الشرع
على التصديق اللغوي فان كثيرا ما يطلق على التصديق بالامور المخصوصة
وكونه في الشرع لذلك المعنى لا يخرج به عن كونه اطلق على المعنى اللغوي
لان التصديق بتلك الامور فرد من افراده لغة واو لتكم سلم ايضا افادة
اطلاقه شرعا على فرد من افراده لغة ولا تعارض مذهبنا لان مجرد الاطلاق
على ما ذكرتم مسلم وانما نعارضه لو ادعينا انه لا يطلق على التصديق
اصلا او انه لم ينقل عن المعنى اللغوي لكنا ندعي نقله عن المعنى اللغوي
وان اطلق عليه اولا في مجاله الى الاعمال الشرعية الظاهرة ولذلك
يجري على المؤمنين احكاما تلايم الظاهر دون الكافرين و رد هذا
بانكم ان عنيتم النقل من مجرد التصديق الذي هو موضوعه لغة
الى التصديق بامور مخصوصة فهو مسلم ولا يفيد مدعاكم من انه في
الشرع للاعمال الظاهرة وان عنيتم النقل الى الاعمال الظاهرة فهو
ممنوع واما جريان الاحكام على الظاهر من المؤمنين فهو مسلم ولا
يدل على مدعاكم لان ذلك في امور الدنيا ويدخل فيه المنافق
الذي سلمتم انه كافر وكلامنا ليس في ذلك بل في الايمان الذي به
النجاة يوم القيامة ثم ان المعتزلة لما لم يكفهم ما ذكروا اولا في النقل
لظهور ضعفه اذ هو مجرد الدعوى كما ذكرنا تمسكوا بوجوه
اخرى اليها اشار بقوله الاول من تلك الوجوه انها اي الاعمال الظاهرة
هي الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله تعالى
وذلك اشارة الى المذكور من اقامة الصلاة وغيرها من العبادة
واخلاصها وايتاء الزكاة فقد سمي الاعمال دينا والدين المعتبر عند الله

للنجاة به هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام
هو الايمان لما سيجيء من بيان اتحادهما وتحقيق تركيب الاستدلال على
ما اشار اليه ان تلك الاعمال دين معتبر لما ذكر من الاستدلال وكل دين
معتبر فهو اسلام لما ذكر ايضا وكل اسلام ايمان لما سيجيء ينتج الاعمال ايمان
وهو المدعى واجيب بان القضية الاولى وهي ان الاعمال دين انما
تتقرر ان كانت الاشارة بلفظ ذلك في الاية الكريمة الى جميع ما ذكر
من الصلاة والزكاة وغيرهما ونحن لا نسلم ذلك اذ يجوز ان يكون
ذلك اشارة الى الاخلاص في الدين والاخلاص فيه يرجع الى تحقيق
التصديق التام في القلب فلا يتم ما ذكرتم ويؤيد الحمل على هذا افراد
الاشارة فليس حمله على الاشارة الى الاخلاص الذي هو اصل لتصحيح
العبادة باولى من حمله على انه اشارة الى الجميع وافرد بتاويل
الجميع بما ذكر فان كلا من الاعتبارين تاويل وليس احد التاويلين اولى
من الاخر فيسقط الاستدلال للاحتمال بل نقول تاويلنا اولى
لبقاء المشار اليه على اصله مع المناسبة اذ الاخلاص هو اصل صحة
العبادة او يكون اسم الاشارة المذكور اشارة الى التدين والانقياد
فيكون المعنى ان التدين والانقياد للعمل بتلك الاوامر هو الدين المستقيم
اي هو التدين المستقيم بخلاف اهمال تلك الاوامر وترك العمل بها فهو تدين
اي عمل معوج لانه يؤول بصاحبه الى ما لا يليق به وعلى هذا فليس المراد
بالتدين الملة والطريقة التي ياتي بها الانبياء على انها هي ما يكون تركه
موجبا للخلود في النار وهي محل البحث فيبطل الاستدلال لتوقفه على
ان يراد بالدين هذه الملة لانها هي المعتبرة عند الله وهي التي لا يقبل
غيرها ويخلد مخطيها في النار وهي المرادة بقوله تعالى ان الدين عند
الله الاسلام واطلاق الدين على التدين وارد كما في قوله تعالى
ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات
والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم اذ لا يراد ان اتخاذ الشهور
اثنى عشر واحترام اربعة معينة منها هو الملة التي من اخطاها
فهو كافر مرتد اذ من اخطا ذلك غايته ان يكون عاصيا بل المراد

ان الدين باتحاد الشهور كذلك هو المستقيم الموافق للحق في نفس الامر وهذا الاطلاق
في الدين هو اقرب الي المعني اللغوي لانه كثيرا ما يطلق الدين فيهما علي التدين وعلي
هذا فلا يتم الاستدلال فانه لو قيل التدين بالاوامر والنواهي اي العمل بما هو
التدين المستقيم لم يفد الا ان خلاف ذلك التدين اعوجاج ومعصية لا انه
خلافه خروج عن الايمان وهو ظاهر لان الخروج عن الايمان هو الخروج
عن الملة لا ترك مامور او نهي ولو دل هذا علي مدعاكم لدل عليه كل
ما حكم عليه بانه معصية وهو باطل بوفاقكم وههنا توجيه اخر يسقط
به الاستدلال ايضا وهو ان الدين في قوله تعالي دين القيمة مضاف الي
القيمة والاصل في الاضافة ان لا تكون للبيان فتكون القيمة نعتا
للملة اي ذلك المذكور هو دين الملة المستقيمة والملة المستقيمة هو ما اتي
به الانبيا علي ان من اخطاها كفر والدين المضاف اليها خلافها فيكون
المراد بدينها فروعها والطاعات الناشئة عنها فعلي هذا الاية ان المراد
بالدين هنا هو الاسلام الذي لا يقبل ممن اخطاه عمل لان المراد بذلك
الاسلام الملة التي من اخطاها كفر والمراد بالدين هنا علي هذا التقدير
فروع تلك الملة وطاعاتها فقولهم ذلك المذكور هو الدين الذي
هو الاسلام والملة المعتبرة علي ان مخطيها كافر غير مسلم بل المعني
علي هذا ذلك المذكور فروع ذلك الدين وتلك الملة فيسقط الاستدلال
من اصله فليتامل واجيب ايضا بان القضية الثانية وهي القايلة
كل دين اسلام لا تتم الا اذا اريد بقوله تعالي ان الدين عند الله الاسلام
ان الدين الذي هو نفس العمل بالفروع هو نفس الاسلام المعتبر وذلك
لا يسلم لصحة ان يكون المحكوم به هو في الاصل علي اسقاط المضاف
فيكون التقدير ان الدين المعتبر عند الله هو دين الاسلام ويراد بالدين
المقدر الملة التي جا بها النبي صلي الله عليه وسلم علي ان من اخطاها
كفر ويراد بالاسلام الفروع الظاهرة فكانه يقال الملة المنسوبة
الي الاسلام وهي التي فيها الايمان بجميع الانبيا بعد الايمان بالالوهية
كما ينبغي هي الدين المنسوب الي الاسلام الذي لا يقبل غيره عند الله تعالي
وانما نسبت للاسلام لاختصاص المسلمين العاملين بفروعها بها بخلاف

ملة

ملة فروع اليهودية والنصرانية وعلي هذا تبطل تلك القضية اذ لم يصح ان المراد
بالاسلام فيها الملة المعتبرة بل المراد علي هذا الفروع وليس هي المحكوم عليها
بانها لا يعتبر غيرها في النجاة من الخلود في النار بل يصح ان يراد بالاسلام
في الاية الملة المذكورة فلا يفتقر لتقدير المضاف لانه كثيرا ما يطلق عليها
انما هي المضافة الي الانبيا فتارة يراد بها الاسلام للاخبار بالاسلام
عن الدين المعتبر والدين المعتبر هو الملة التي تنسب الي الانبيا علي ان
من اخطاها كفر لا العمل بالفروع الذي هو من اوصاف المكلفين فيتقرر
الجواب علي هذا بان يقال ما تريدون بقولكم الدين هو الاسلام ان اردتم
ان الاسلام اريد به في الاية العمل بالفروع فيكون التقدير ان الدين
هو العمل بالفروع لم يسلم وكان استدلالكم استعانة بادخال محل
النزاع وسند المنع ان الاسلام يراد به الدين الذي هو الملة التي
من اخطاها كان كافرا وهو يريد ارادتها هنا الاخبار بالاسلام عن الدين
المعتبر وان اردتم الملة المعتبرة التي جا بها الانبيا علي ان من اخطاها
كفر سلمناه ولا ينتج مدعاكم وهو ان الدين هو الاسلام الذي هو العمل
بالفروع فان زعمتم ان الملة هي العمل بالفروع كان مصادرة ولم يسلم
واجيب عن القضية الثانية وهي القايلة وكل اسلام ايمان بما استكمل
به فيما ياتي علي ان الاسلام هو الايمان بمعني انا لو سلمنا القضيتين
الاوليين وان الاعمال هي الدين وان الدين هو الاسلام لم نسلم ان
الاسلام بالمعني المقصود لما سياتي ان الاسلام لا يباين الايمان
ولا يلازمه الا اذا اريد به الاستسلام والانقياد للايمان بالله والقبول
لاحكامه فيعود الي غير العمل بالفروع واما اذا اريد به العمل بالفروع
فلا يلازمه لما تقدم وستاتي الاشارة اليه وهو انه يتصف به المنافق
الثاني من الاوجه التي استدلوا بها قوله تعالي انما المومنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا وعلي ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم
ينفقون اوليك هم المومنون حقا فان فيه حصر الايمان في اوليك
وهو اشارة لمن تقدم ممن يقيم الصلاة وينفق مما رزق وذلك

من الاعمال الظاهرة فافاد ان لا ايمان الا مع الاعمال الظاهرة وكذا قوله
تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم
وانفسهم في سبيل الله الخ فقد دل على حصر الايمان فيمن له عمل كالجهاد
ولا فرق بين الاعمال وفاقا قلنا اراد بالمومن في الايتين ونحوهما الكامل
في الايمان لا مطلق المومن ويويد ارادة الكمال التاكيد بقوله حقا في
الاولى وقوله بعد في الثانية اولئك هم الصادقون وانما وجب
الحمل في الايتين على الكمال جمعا بين الادلة الدالة على ان مطلق
الايمان المعتبر شرعا يحصل بالتصديق بما يجب التصديق به
دون شرط الاعمال فيحمل ما دخلت فيه الاعمال على الايمان الكامل
والجمع بين الادلة متى امكن واجب ولا مانع منه هنا مع وجود ما يويد
ارادة الكمال كما ذكرنا الثالث مما استدلوا به على اطلاق الايمان
على الصلاة وهي من الاعمال ولا فرق بين الاعمال وفاقا فتكون
الاعمال داخلة في الايمان وذلك كما في قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلاتكم لبيت المقدس فان تفسير الايمان هنا
بالصلاة لبيت المقدس مما لا يعرف به مخالف قلنا اطلاق الايمان
على الصلاة في الاية مجاز علاقته كون الصلاة شعاره والركن
الاعظم من الاركان الدالة على الايمان حتى قيل ان نفيها امارة على
نفيه كما ورد بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة وليست نفسه في
الاصل بدليل عطفها على الايمان في غيرما موطن كقوله تعالى
يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة او نقول ليس المراد بالايمان
في الاية نفس الصلاة بل المراد التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم
بوجوبها اي وجوب الصلاة لبيت المقدس او تصديقكم بجواز الصلاة
لبيت المقدس قبل النسخ بمعنى اذعانكم للعمل بالصلاة المذكورة
لا يضيعه بل يثيبكم عليه وظاهره انه لا دلالة حينئذ على مدعاكم
الرابع مما استدلوا به قولهم قاطع الطريق يخزى يوم القيامة
لانه يدخل النار لقوله تعالى اي للمحاربين في الاخرة عذاب عظيم
وكل من يدخل النار يخزى يوم القيامة لقوله تعالى حكاية لقول

صحيح

صحيح ممن قاله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى
يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
وتركيب الدليل المستفاد من الاية على حسب قصدهم ان يقال كل قاطع
الطريق داخل النار وكل داخل النار يخزى وكل من يخزى فهو كافر ينتج
كل قاطع الطريق كافر وهو المدعى لان المدعى ان ترك الاعمال الظاهرة
كفر والقاطع انما تركها دون التصديق ودليل ان القضية الاولى
وهو ان كل محل قاطع الطريق داخل النار قوله تعالى في المحارب
الذي هو قاطع الطريق ولهم في الاخرة عذاب النار ودليل الثانية
وهي ان كل داخل النار يخزى قوله تعالى حكاية لكلام مقبول
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته لان من من الفاظ العموم
ودليل الثالثة وهي ان كل من يخزى كافر كما دل عليه قوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فيختص الخزي بالكافر دون
كل مومن واذا ثبت بهذا ان المحارب كافر فلا فرق بينه وبين
ساير العصاة وبهذا عندهم يتم الاستدلال واجيب عن هذا
بمنع صدق الكبرى وهي ان كل من يخزى كافر بل يصح خزي بعض
المومنين خزيا يليق بهم وقولهم في بيان صحتها لان قوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يفيد ان لا مومن يخزى غير
مسلم بان المراد بالذين معه هم الصحابة فقط بدليل المعية
المنصوصة فيصح ان يخزى مومن ليس معه بل بعده خزيا يليق بالايمان
واما قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فهو حصر
للخزي والسوء في الكافرين ولا يسلم دخول القاطع في الكافرين
فلا يتناوله هذا الخزي الخاص وهو المخلد كما لا يتناول ساير
العصاة فالاستدلال [illegible] موقوف على دخول المحارب في
الكافرين وتناول الخزي الخاص له وهو غير مسلم لتقرر الدليل
على ان العاصي غير كافر وقد يتخيل ههنا ان يقال الذين امنوا
مع النبي صلى الله عليه وسلم وان كان لا محارب فيهم يجوز ان
يكون فيهم عاص لعدم العصمة فاذا تناول الخزي من بعدهم

بهذا على المطلوب صح

لعصيانه فانه كان لافرق بينه وبين عاصيهم لم يدع ان المومنين مع النبي
صلي الله عليه وسلم لا يجزون والاية تناقضه وان لم يبنوا ولعلهم
فما الفرق بين العصاة ويرد بان المومنين مع النبي صلي الله
عليه وسلم هم الصحابة والحكم بانه لا يدخل احد منهم النار
ولا يخزي ولو عصي لا مانع منه لصحبة المعصوم الجميع ببركة
شهوده صلي الله عليه وسلم مع الايمان به فتبقي الاية علي
ظاهرها فلا يرد بحث والتفريق بين العصاة بالمشية والاختيار
وبركة الشهود والايمان ولا مانع منه كما ورد لعل الله اطلع علي
اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم **الخامس**
مما استدلوا به **قوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني
حين يزني وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن**
فانه يدل علي ان المعصيتين المذكورتين غير مجامعتين للايمان فلا
يكون الزاني ولا السارق مومنين فكذا كل من كان مثلهم اذ
لا قايل بالفرق في الايمان بين العصاة الا ما نص الشارع علي
انه امارة الكفر وليس ما ذكر منه **قلنا** هذا مما لا يقوم دليلا
علي مدعاكم لانه يحتمل ان يراد نفي كمال الايمان وما احتمل
لا يفيد في العقايد بل نقول يترجح هذا الاحتمال بان لا يكون
العاصي مومنا مردود اما من اهل البغاة او نقول انه **تغليظ**
علي العاصي بتنزيل فعله منزلة الكفر لقبحه ويويده عدم
معاملته معاملة المرتد وهذا التغليظ لا مانع منه كما في قوله
تعالي ولله علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن
كفر فان الله غني عن العالمين فان فيه نسبة تارك الحج الي الكفر
تغليظا عليه في قبح فعله مع ان الحج مبني علي المساهلة لجواز
التاخير فيه فلا يعد تاركه كافرا جزما وايضا يعارض الحديث
المذكور بقوله صلي الله عليه وسلم من مات لا يشرك بالله
شيا دخل الجنة وان زنا وان سرق **السادس** مما استدلوا به
قولهم **لو كان** الايمان هو **مجرد التصديق** لكان كل من صدق

بشي

بشي مومنا فيكون من صدق بالالوهية فقط دون الرسالة مومنا وايضا لو كان
التصديق ايمانا **لما كفر** اي لما حكم بكفر احد بسبب فعل **شي من الافعال**
والاقوال اذ لا فرق بين الاعمال الظاهرة وليس كذلك لان نحو السجود للصنم كفر
قلنا لا نسلم عدم الفرق بل **يجوز ان يجعل الشارع بعض** اي ان ينص الشارع علي
ان بعض **المعاصي** كفر لكونها **امارة علي التكذيب** لما جات به الرسالة وذلك
كجعله **سجدة الصنم** امارة التكذيب فليست كفرا من جهة كونها معصية فقط
كما ذكرتم بل من جهة كونها امارة التكذيب مثل القا المصحف في القذر
وسب الجانب الاعظم ونحو ذلك واما لزوم كون مطلق التصديق ايمانا ففاسد
لانا نشترط في الايمان كون متعلق التصديق امورا مخصوصة فلا يلزم
ما ذكرتم **السابع** مما استدلوا به قولهم **قد ثبت التصديق** بالقلب في
بعض الاشخاص **مع نفي الايمان الشرعي** عنهم فدل ذلك علي ان التصديق وحده
لا يكفي في الايمان الشرعي بل لا بد من الزيادة ولا يصح زيادة غير الطاعة اجماعا
فيلزم ان يكون المزيد اعمال الطاعة وهو المدعي ومما فيه ثبوت التصديق
مع نفي الايمان الشرعي قوله تعالي **وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون**
فقد اثبت في هذا النص تصديق اكثرهم مع اشراكهم والاشراك ينفي الايمان
الشرعي وكذا قوله تعالي **ومن الناس من يقول امنا بالله الاية** اي وباليوم
الاخر وما هم بمومنين فقد نفي عنهم الايمان مع انهم يقولون بنبوته **قلنا**
ليس في كلام النص الجمع بين التصديق المعتبر ونفي الايمان الشرعي **لان
النص الاول** انما فيه مجرد التصديق لا التصديق المعتبر وهو التصديق
بجميع الاوصاف التي لا يعتبر التصديق بدونها من الوحدانية وغيرها في
جانب الله تعالي مع الايمان بالملايكة والكتب والرسل واليوم الاخر
وانما فيه تصديق **بوجود الله** ولا ينافيه الاشراك اذ لا يبعد من
الكافر ان يصدق بالوجود ويدعي الشريك وانما يتم لو ثبت التصديق
بشروطه ثم نفي الايمان الشرعي فيلزم ان ذلك لنفي الطاعة فيكون كون
الطاعة ايمانا وهذا المعني ليس في النص الاول قطعا وانما فيه التصديق
بمجرد الوجود فصح معه الشرك الذي لا يصح مع التصديق المعتبر شرعا
واما النص الثاني فليس فيه التصديق القلبي اصلا فضلا عن كونه

تصديقا معتبرا وانما فيه التصديق **باللسان فقط** اذ لم يخبر عنهم في الاية
الكريمة الا بمجرد قولهم باللسان انهم مومنون ولا ينافي ذلك نفي الايمان القلبي
عنهم وانما ينافيه التصديق القلبي بما يعتبر شرعا فبطل قولكم ثبت التصديق
القلبي مع نفي الايمان اذ لم ينف الا اللساني دون القلبي المنفي وذلك محض
النفاق **الثامن** مما استدلوا به قولهم **الايمان ينبي عن استحقاق** صاحبه
غاية المدح شرعا **على ما يشعر به** اي كما يشعر بذلك الاستحقاق
قوله تعالى في مدح بعض الانبيا **انه كان من عبادنا المومنين** فقد مدحه
بالايمان فافاد ذلك ان المومن يستحق نهاية التعظيم والمدح كما مدح هذا
النبي الكريم **ف**الايمان **ينافي** المعصية التي هي من الكباير ولان صاحبها
انما اوجب له الشرع **استحقاق الذم بـ**ـما ارتكب من **الكبيره** فلا يكون
العاصي مومنا والا كان مستحقا للمدح والذم معا وهما متنافيان **قلنا**
لا تنافي بين مطلق المدح والذم **فالعاصي يستحق كلا** من المدح
والذم فيستحق المدح من وجه وهو ايمانه ويستحق الذم من وجه اخر
وهو عصيانه واما ما ينافيه استحقاق غاية المدح وهو الذي لا يشوبه ذم
فليس للعاصي الناقص الايمان **فانما غاية المدح الكامل الايمان** وهو
التقي والحاصل ان الخصم ان اراد ان مجرد المدح والذم لا يجتمعان ولو
كان العاصي مومنا لاجتمعا فيه وهو محال رد عليه بصحة اجتماعهما
فيه من وجهين مختلفين اعني الايمان والعصيان وان اراد ان نهاية
المدح ونهاية الذم لا يجتمعان سلم ولا يلزم اجتماعهما في العاصي
اذ غاية المدح للتقي لا العاصي وغاية الذم الكافر وهو ظاهر

خاتمة فيما في صاحب الكبيرة من المذاهب حكما وتسمية
وكرره ولو تقدم الرد فيه على المعتزله فيما يقولون من انه كافر
وانه مخلد في النار على ان ترك الفرايض كفر وهو تارك لها في الجملة
لرد ما لم يذكر له من الشبهة هنالك ولرد شبه غيرهم فيما ادعوا فيه
صاحب الكبيره عندنا معشر اهل السنة **مومن** حكما وتسمية بمعنى انه
في حكم الله تعالى لا يخلد في النار ويسمي مومنا حقيقة لوجود تصديقه
بما يجب التصديق به كما تقدم **وعند المعتزلة هو لا مومن ولا كافر**

فلا يسمي باحد الاسمين كما لا يحكم له بعذاب الكافر ولا بعذاب المومن
فهو عندهم وان كان مخلدا في النار ابلغ درجات الكافر في مقدار العذاب
في نفسه ويحتمل وهو ظاهر كلامهم فيما تقدم ان عذابه وعذاب الكافر سوا
لنفي ايمانه ولكنه لا يسمي مومنا الا لغة لا شرعا كما لا يسمي كافرا في اصطلاح
الشرع **و**هو **عند الخوارج كافر** تسمية وحكما فهو عندهم كافر مخلد في
النار كساير الكفرة ويسمي كافرا فقد وافقوا المعتزله في تخليده في النار
وان خالفوهم في التسمية **و**هو عند **الحسن البصري منافق** فهو عنده في
الباطن كافر وفي لسان الشرع مومن بحسب الظاهر كساير المنافقين
الذين يسرون الكفر ويظهرون الايمان **ومن شبه المعتزلة** التي احتجوا
بها على ان له منزلة بين منزلتي الكفر والايمان في التسمية وفي الحكم
او في التسمية فقط ما احتج به واصل بن عطا على عمرو بن عبيد فرجع عمرو
بسبب تلك الحجة الي مذهب واصل وهي **ان هذا** المذهب وهو انه
ليس بمومن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين **اخذ بالمتفق عليه**
وذلك ان واصلا قال لعمرو اجمعت الامة على فسق صاحب الكبيرة
واختلفت في ايمانه وكفره فالقول بانه ليس بمومن ولا كافر اخذا
بالمتفق عليه **وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر**
اذ القول بكفره قول بما وقع فيه الخلاف والقول بايمانه كذلك والقول
بفسقه وانه ليس بمومن ولا كافر قول بما اجتمعت عليه الامة ولما
سمع عمرو هذه الحجة العجيبة قال بالواسطة ولم يشعر بان الاتفاق
على فسقه لا ينافي القول بدخوله في احد القبيلين من الكفر والايمان
فتنتفي الواسطة فالاتفاق على فسقه لا يلزم منه القول بالواسطة ولا
شعر بان القول بالواسطة خروج عن الاجماع من الامة لانها اجمعت
على انه لا واسطة بين الايمان والكفر في المكلفين فلم يقل احد بالواسطة
فضلا عن الاجماع عليها فقوله ان القول بالواسطة قول بالمجمع عليه
مغالطة منشاها توهم ان القول بالفسق يحقق الواسطة وليس كذلك
لان القول بالفسق لا ينافي حصر المكلف في احد القبيلين لادخال الفسق
في احدهما ويكفي بيان هذه المغالطة في رد هذه الحجة والي هذا اشار بقوله

وفساده اي فساد هذا الاستدلال ظاهر كما بينا ومنها اي من شبه
المعتزلة انه اي صاحب الكبيرة له بعض احكام المومن كعصمة الدم
والمال والتوارث بينه وبين المسلمين ومناكحتهم وغسله والصلاة عليه
ودفنه في مقابر المسلمين وله بعض احكام الكافر كالذم شرعا وسلب
اهلية الامامة وسلب القضا والشهادة فلم يتمحض لاحكام الكافر حتى يكون
كافرا ولا لاحكام المومن حتى يكون مومنا فيكون له منزلة بين المنزلتين
في العذاب وان كان مخلدا واسم بين الاسمين فلا يسمي باسم احدي
المنزلتين وانما لزم من عدم التمحض لاحكام احدي المنزلتين ثبوت التوسط
بين المنزلتين والاسم لانه لو كان من جنس احد القبيلين ثبت له جميع لوازم
هذا القبيل ضرورة ثبوت جميع اللوازم عند ثبوت الملزوم فلما لم تثبت
له لوازم احدي المنزلتين لزم كونه من غير جنسهما معا فتكون له منزلة
واسطة قلنا ذلك الذي ذكرتم من سلب اهلية الامامة والشهادة
والقضا ليس من احكام الكفر خاصة اي ليس من اللوازم المختصة بالكافر
حتي يلزم من ثبوته له خروجه به عن منزلة الايمان بل هو من احكام
الايمان ايضا فلم يلزم خروجه به عن منزلة الايمان وانما يتم لكم ما ذكرتم
لو سلم لكم ان ذلك السلب من خواص الكافر ونحن لا نسلم ذلك بل هو
محل النزاع فادخاله في الاستدلال مصادرة والحاصل ان الاستدلال
يتوقف تمامه علي تسليم ان هذا السلب مخصوص بالكافر ليخرج به الفاسق
عن الايمان وليس كذلك فانا نثبت ذلك للمومن اذا كان فاسقا وهو
محل نزاعنا معكم يعني ان نقول ذلك الفاسق عن الايمان وانتم تدعون
انه يخرج فادخاله في الاستدلال مصادرة ظاهرة والمصادرة في
الدليل مبطلة اجماعا ولما ظهر بطلان كون الفاسق ذا منزلة واسطة
بين الايمان والكفر وصعب ادخاله في الكفر لاقتضا الادلة خلافه حاول
بعض المتاخرين من المعتزلة تصحيح مذهب الاقدمين منهم بتاويل
يقتضي ان الماول رجع الي مذهب السنة وعليه نبه بقوله وما قيل
اي ما قاله بعض المعتزلة من ان مراده نا بنفي الايمان عن الفاسق انه ليس
بمومن كامل يعني انه ليس له استحقاق غاية المدح والتعظيم

كما

كما هو للمتقي الكامل الايمان لا انه ليس بمومن اصلا حتي لا يكون له الا غاية
الذم كما للكافر وحاصل ما ذكره هذا القايل ان الايمان المنفي عن الفاسق
هو الايمان الكامل الذي يستحق به صاحبه غاية المدح والتعظيم ولا شك انه
منفي عنه اذ ليس ايمانه كايمان الاتقيا الكمل لا مطلق الايمان فانه ثابت له
وهذا من هذا القايل رجوع عن المذهب الاعتزالي الي مذهب السنة في
الفاسق لان اهل السنة يسلمون انه غير كامل الايمان ولا يستحق غاية المدح
والتعظيم وهو الذي لا يشوبه ذم ولا تحقير لانه يستحق الذم لفسقه وهذا كما
قال بعضهم في نفي وجود الصفات انما نريد نفي اتصافه بالاعراض لا نفي اتصافه
بصفات وجودية قديمة فعاد الي مذهب اهل السنة بتاويل مذهبهم في الصفا
لما ظهر له فساد نفيها الذي هو مذهب الاعتزال ثم اشار الي ادلة الخوارج
والي ردها فقال وللخوارج ادلة علي مذهبهم منها النصوص الناطقة بكفر
العصاة في الجملة فيستثني منهم التايب وصاحب الصغاير بالدليل فيبقي
صاحب الكباير داخلا في الكفر ومنها النصوص الناطقة باختصاص العذاب
علي الكافر مع ان الفاسق معذب اتفاقا فاذا كان العذاب منحصرا في الكافر
والعاصي معذب كان كافرا والا بطل الحصر ومنها النصوص الناطقة
بان الفاسق مكذب بوجود يوم القيامة ومكذب بايات الله تعالي
فاذا دل النص علي انه مكذب بما ذكر فلا خلاف ان المكذب بذلك كافر ومنها
النصوص الناطقة بان مقابل التقي كافر فاذا اثبت النص نفي الواسطة
بين التقي والكافر لزم كون الفاسق كافرا اذ ليس بتقي قطعا فاما النصوص
الناطقة بكفر العصاة فمثل قوله تعالي ومن لم يحكم بما انزل الله فاوليك
هم الكافرون فقد دلت هذه الاية علي ان من حكم بغير ما انزل الله
بان جار في الحكم وحكم بالجهل فهو كافر ومعلوم ان الجور في الحكم معصية
فتكون ساير المعاصي كفرا اذ لا قايل بالفرق وكذا قوله تعالي ولله علي
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين
فان السياق يفيد ان المراد ومن كفر بترك الحج فضرره علي نفسه فان الله
غني عنه وعن ساير العالمين فافاد ان ترك الحج الذي هو معصية كفر فكذا غيره
من المعاصي ومثل ذلك قوله تعالي قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين

فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فانه يفيد بطريق تعريف الجزئين حصر
الفسق في التولي عن الايمان الذي هو كفر والحصر تقتضي ان كل فاسق كافر لان المحصور
اخص من المحصور فيه فهو صريح في ان الفاسق كافر وكذا قوله صلى الله عليه وسلم
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ومن مات ولم يحج فليمت يهوديا او نصرانيا واجيب
عن الاية الاولى وهي قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
بانها انما انزلت في حق اليهود لقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم
بها النبيون الى اخر الاية وقبلها فان ذلك يدل على ان المراد بما انزل التوراة
ولسنا متعبدين بالحكم بها والحكم على اليهود بالكفر باي وجه كان لا يستلزم الحكم
على عصاتنا بمثل حكمهم على ان في الاية احتمال ان يراد بمن لم يحكم من يهجر الحكم
بالمنزل انكارا وعدم قبول فهو كفر لا معصية والاحتمال يسقط الاستدلال
لا سيما فيما المطلوب فيه العلم كالعقايد واجيب عن الاية الثانية وهي قوله
تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين فان التعبير عن ترك الحج بالكفر يحتمل
ان يراد به الترك مع انكار الوجوب والاستحلال فهو كفر لا معصية فلا يدل على
مدعاهم لان الاحتمال يسقط الاستدلال ويؤيده قيام الدليل على نفي خلافه
غير ما ولى وعلى تقدير ارادة الترك مجردا عن الاستحلال فيكون التعبير
عنه بالكفر للتغليظ واستقباح الفعل جمعا ايضا بينها وبين الادلة الدالة على
ان الفاسق ليس بكافر ومثل هذا يقال في حديث ترك الصلاة وترك
الحج فيقال المراد من استحل ترك الصلاة وترك الحج الى ان مات لقيام الدليل
كما تقدم على ان الكافر مطلقا غيره كما تحقق فرا ويقال خرج ذلك مجرد
التغليظ والتقبيح جمعا بين الادلة واما قوله تعالى فمن تولى بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون فالفسق فيه المحصور على التولي عن الايمان
يجب ان يراد به الفسق الكامل والايمان التام وهو الكفر فلا تدل
الاية على مدعاهم وانما وجب الحمل على كمال الفسق الذي هو كفر
للقطع بان مطلق الفسق لا ينحصر في الكفر الذي هو التولي عن الايمان
بعد وجوده بل مطلق الكفر فسق اي خروج عن الطاعة واذا لم يحصر
صح ان يكون الفسق اعم من الكفر لانه لم يحصر مطلقا في الكفر المذكور
وانما حصر فيه فسق خاص هو الفسق التام والفسق التام نوع من الكفر

فلا دلالة للاية على المدعي وهو ظاهر واما النصوص الناطقة بانحصار العذاب
على الكافر وقد علم ان الفاسق يعذب فيكون كافرا اذ لا عذاب على المومن
فمثل قوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لان تعريف ما اصله
الابتداء مع تعريف الخبر والذي هو الجار والمجرور يفيد الحصر كقولهم الشجاعة في قريش
فهذا يفيد ان لا عذاب الا على من كذب وتولى وهو الكافر فيكون الفاسق
كافرا مكذبا لانه يعذب اتفاقا وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
الا الاشقى الذي كذب وتولى والحصر في هذا النفي ظاهر ورد هذا الاستدلال
بان الحصر يتعين ان يصرف في الاية الاولى الى العذاب الاعظم وفي الثانية
الى الصلي الهايل وهو المخلد الذي يكون للكافر اذ لو حمل على العذاب مطلقا
لم يصح الحصر ضرورة تعذيب غير المكذب وصليه النار والحصر في الايتين
انما هو في المكذب واذا تعين ما ذكر فالفاسق دون مستحق ذلك العذاب
في المرتبة فلا تتناوله الاية ومثل هاتين الايتين قوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فيجب حمله على ما ذكر جمعا بين الادلة لانه الواجب اذا
امكن واما النصوص الناطقة بان الفاسق مكذب بيوم القيامة وبايات
الله تعالى فمثل قوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون
فقد وصف الفاسقون بانهم مكذبون بيوم القيامة وكذا قوله تعالى
والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشئمة والفاسق من اصحاب المشئمة
لان هولا قوبلوا بالمتقين كما يشعر به قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا
وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة وعلى هذا يكون الفاسق مكذبا بايات
الله تعالى ورد هذا بان المراد في الاية الاولى المكذب من الكافرين
ليصدق الكلام ضرورة ان الفاسق بالعصيان غير مكذب وانما المكذب
الفاسق بالكفران وبان المراد في الاية الثانية الكافر ايضا ولا تنافيه
المقابلة بالمتواصين بالصبر والرحمة لصحة التواصي في الفاسقين
على التزام الايمان والمرحمة بالاحسان على ان الاية ليست فيها الدلالة
حصر المكلفين في القبيلين فينصرف الاول الى الكمل في السعادة والثاني
الى الكمل في الشقاوة ويكون صاحب الكبيرة مسكوتا عنه وعلى كل

حال فلا تتم الدلالة علي مدعاهم بما ذكر ومثل ما ذكر قوله تعالي حكاية عن المجرمين
قالوا لم نك من المصلين الي قوله وكنا نكذب بيوم الدين فيحمل علي الكافر
اذ لا تكذيب من الفاسق و اما ما يدل علي ان مقابل المتقي كافر فمثل قوله
تعالي وسيق الذين كفروا الي جهنم زمرا حتي اذا جاؤها فتحت ابوابها الي ان
قال وسيق الذين اتقوا ربهم الي الجنة زمرا حتي اذا جاؤها فتحت ابوابها
فقد قوبل التقي بالكافر والفاسق ليس بتقي فيكون كافرا ورد هذا بانه
ليس في الاية ما يدل علي حصر المكلفين في التقي والكافر فيصح ذكر اهل
الحكم الاعظم والمدح الاكبر ويسكت عمن لا يستحقهما بل يستحق دونهما
وهو الفاسق فلا دلالة في الاية علي مدعاكم وهو ظاهر وقد يمثل لهذا
اية باية الميمنة والمشئمة وتقدم جوابه ثم اشار الي الجواب عما استدل
به الخوارج وقد بسطناه عند كل استدلال فقال والجواب الدفع اي الجواب
يحصل بدفع او ليتم اما بالتخصيص بغير الفاسق كما بيناه فيما
تقدم في اية ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون اذ بينا ان ذلك
مخصوص باليهود فلا يتناول الفاسق و اما بالحمل علي التغليظ والتقبيح
للفعل فسمي كفرا كما بيناه فيما تقدم في اية ومن كفر فان الله غني عن
العالمين اذ بينا ان اطلاق الكفر علي ترك الحج تغليظ وكذا اطلاقه علي ترك
الصلاة في الحديث السابق وترك الحج فيه وتقدم بسطه بما اغني عن
اعادته و اما بصرف المطلق الي الكامل كما بيناه فيما تقدم في اية ومن
تولي بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اذ بينا ان المراد الفسق الكامل
وهو فسق الكفران لا فسق العصيان وكذا بيناه في اية ان العذاب
علي من كذب وتولي واية لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولي
اذ بينا ان المراد العذاب الاعظم والصلي الهايل وهو ما يكون للكافر
وقد تقدم بسط ذلك ايضا بما اغني عن اعادته و اما بنحو ذلك
كما بينا فيما تقدم انه ليس في قوله تعالي وسيق الذين كفروا وسيق
الذين اتقوا ما يدل علي حصر المكلفين في التقي والكافر فيصح ان يكون
منهم فاسق له حكم غير ما اثبت لمن ذكر وقد بسطناه ايضا وغيره مما
قررنا فيما تقدم فليراجع واما استدلالهم بقولهم الفاسق ايس من

وقف لله تعالى هذا الكتاب

رحمة الله اذ لو رجاها لعمل لها والايس كافر لقوله تعالي حكاية انه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون فهو غاية في الضعف لان الفاسق غير ايس اذ
لم يزل يرجو ان يوفق للتوبة او يغفر له بدونها ويشبه هذا ما قيل ان عاصي
المعتزلة يلزم كفره لانه لا يعتقد العفو فهو ايس والايس كافر والجواب
انه يرجو ان يوفق للتوبة فليس بايس ما دام حيا وقد يقال في عاصي
المعتزلة وان لم ييأس لكنه يعتقد في نفسه انه كافر بالعصيان كما يقوله
اهل مذهبه وكل من اعتقد انه كافر فهو كافر ويجاب بان اعتقاد الانسان
كفر نفسه لمذهب عنده لا يستلزم كونه عند الله تعالي كذلك لاحتمال غلطه
في ذلك وان الله تعالي اكتفي منه بما هو عليه في نفس الامر ثم نبه علي
ما استدل به من يقول ان صاحب الكبيرة منافق فقال وللقايل بكونه
اي صاحب الكبيرة تمسك بوجه عقلي وهو ان عصيانه دليل علي كذبه
في دعوي التصديق اي تصديق النبي صلي الله عليه وسلم في جميع ما جاء
به ووجه دلالة عصيانه علي انه غير مصدق ما تقرر طبعا ان من صدق
بوجود اذي في شي لا يقدم علي ذلك الشي كمن صدق بوجود حية في غار
فانه يمنعه الطبع من الاقدام علي ادخال اليد في ذلك الغار والعاصي
لو صدق بان في المعصية عذابا كما اخبر به الرسول لم يقدم علي تلك
المعصية فاذا لم يصدق في قلبه فهو منافق لاقراره بلسانه بخلاف ما في
قلبه ورد هذا بان الطبع انما يمنع من الاقدام علي ما فيه الاذي اذا كان
حاليا متيقن الوقوع كما في مسئلة الغار وادخال اليد واما الاذي
الاستقبالي فحماقة النفس وجهلها كثيرا ما تقدم علي ما يؤدي اليه
كمن يعلم انه يشتد فقره وحاجته بعد حين الي المال فانه قد ينفقه في
شهواته العاجلة وكذا الاذي الذي يرجي نفي وقوعه كمن ياكل مال من
يقدر علي اذايته وهو يرجو ان يسامح والعمل بالعصيان من هذا
القبيل لرجاء العفو واسبله في التوبة مع انه استقبالي لا حالي و تمسك
بوجه نقلي وهو ان النبي عليه الصلاة والسلام جعل الكذب والخيانة
واخلاف الوعد علامة النفاق وعلامة الشي دليله فيلزم وجود النفاق
مع هذه العلامات وهي معاصي فتكون ساير المعاصي كذلك اذ لا قايل بالفرق

وورد هذا ايضا بان الخطاب العرفي كثيرا ما يرد بجعل الشي امارة على الشي على
ان المعنى ان وجود ذلك الشي الذي جعل امارة هو دايما موجود فيه ما جعل امارة
عليه تغليبها له وتنفيرا عنه كما اذا اخذت انت بتماون انسان في الكذب فتقول
له الكذب امارة النفاق بمعنى ان ذلك داب المنافق في اخباره عن بواطنه
ولا تريد انه لا يتصف به الا المنافق قطعا بل يتصف به غيره لكن لا يكثر منه
فالمراد بالحديث التنفير عن هذه الخصال لا جعلها مستلزمة عقلا للنفاق
والدليل على ذلك ما علم شرعا واجماعا قبل ظهور البدع من ان الفاسق
ايا كان ما لم يشرك او يكره الدين او يجهل بما يجب مومن في الدنيا وفي
الاخرة كيف والمومن قد يعد ويخلف ولا يعد كافرا منافقا في الدين ولا
يوجب ذلك اعتقاد فساد باطنه على ان هذا يعارض بحديث شرب
الخمر والزني فان صاحبهما اخبر عنه بانه مومن على ان الخبر خبر احاد
والظني لا يفيد في العقايد والى ما ذكرنا في رد ما استدلوا به من الوجهين
اشار بقوله **واجيب بمنع الاول** اي واجيب عن الاول بمنعه اي بمنع
ان من اعتقد الهلاك لا يقدم على ما يودي اليه مطلقا بل قد يقدم عليه
ترجيحا للذة العاجلة ورجا للعفو وانما يمتنع الاقدام على ما فيه الهلاك
طبعا ان كان حاليا ولم ترج السلامة منه **واجيب بحمل الثاني** اي
اجيب عن الثاني بحمل ما جعل فيه علامة النفاق وهي الكذب
والخيانة واخلاف الوعد **على تهويل شان تلك المعاصي** وانها داب
المنافقين للعلم بانها لا تستلزم وجود النفاق على القطع بل تجتمع مع الايمان
لكنها مستقبحة فيجب التحرز عنها وقد تقدم بسط الجوابين بما اغنى عن
الاعادة ويكفي في ابطال الاستدلال لرجحان الاحتمال فضلا عما ذكر
وايضا يصح تسمية الشي للشي امارة وان كان لا يستلزم الا غالبا والله اعلم
المبحث الثاني من مباحث فصل الاسما والاحكام في اتحاد
الايمان والاسلام المعتبرين شرعا في الفوز دنيا واخرى **الجمهور** من
العلما **على القول بان الايمان والاسلام** معناهما **واحد** شرعا وليس
ذلك بمعنى انهما لفظان مترادفان بل **بمعنى رجوع مفهوميهما الى القبول**
والاذعان فالايمان وان كان معناه التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه

وسلم

[ختم]

وسلم يلازمه الاذعان والقبول لما جاء به صلى الله عليه وسلم والاسلام
هو الاستسلام والانقياد لله ولرسوله فهو بمعنى الاذعان وترك التردد
ظاهرا وباطنا وترك المنازعة لما جاء به الشرع فيجب ان مفهوميهما
باعتبار اللغة مختلف لان الايمان تصديق والاسلام طواعية وتوفيق
لكن يرجعان معا شرعا الى الاذعان والقبول لما جاء به الشرع بتصديقه
والاستسلام له فمعنى كونهما شيئا واحدا انهما متلازمان شرعا
حيث يراد بالاسلام كما هو المبحوث عنه هنا ما يعتبر ظاهرا
وباطنا وهو الطواعية والاستسلام ظاهرا وباطنا والايمان
لا يتحقق بدون ذلك كما لا يتحقق ذلك الاستسلام والطواعية بدون
الايمان **و**اما اذا كان المراد بالاسلام المبحوث عنه هنا ما يعتبر ظاهرا
وباطنا لا الاستسلام الظاهري فقط وهو ما يكون بالاعمال الظاهرة
تحقق رجوع الايمان والاسلام في حق المكلف لشي واحد وتحقق رجوع
المراد بالاتحاد الى **كون كل مومن مسلما** حقيقة **وبالعكس** اي وكونه
كل حقيقي الاسلام مومنا فالمراد باتحادهما اتحادهما **في حق** دين
الاسلام اي فيما هو حق لازم لمن دخل دين الاسلام من الاحترام
والنصرة والرافة عليه ومواخاته فالمومن والمسلم في الموالات بجمع
هذه المعاني شي واحد **وكذا في الدار** فدار الاسلام هي دار الايمان والعكس
وكذا ما يكون لكل منهما مما اخبر به الشارع وعدا يكون للاخر لان معنى احدهما
لا يتحقق الا مع معنى الاخر فتساوي اللوازم لتلازم الملزومين وتساويهما
اعني المومن والمسلم فيما ذكر حيث اريد بالمسلم من اتى بما يلزمه في
الاسلام ظاهرا وباطنا واريد بالمومن من كمل شرط ايمانه ثابت كما
اقتضى ذلك معنى كل منهما **وللاجماع على ذلك** فقد نقل الاجماع على ان
حكم المومن والمسلم الحقيقيين شي واحد وكونهما شي واحد ودار
الاسلام والايمان شي واحد ولذلك قيل ان الناس في زمن النبي صلى
الله عليه وسلم ثلاثة اقسام مومن وكافر ومنافق فكذلك بعده
اذ لا فرق كذا يتحقق اتحاد المومن والمسلم فيما ذكر **لشهادة** النصوص
بذلك **مثل** قوله تعالى **ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه** مع

مع ان الايمان مقبول وفاقا فلو كان الايمان غير الاسلام لم يقبل لكنه مقبول
اجماعا فلا يكون الايمان غير الاسلام واما الاعتراض علي هذا الاستدلال
بانه يجوز ان يكون الايمان غير الاسلام فيقبل اذ ليس كل مغاير غير مقبول
كشروط الدين مثل الوضوء فانه مقبول وهي غير دين الاسلام الذي
هو الفروع والحاصل ان الذي نفي قبوله هو ما يكون دينا غير الاسلام
والدين هو العمل بالفروع والايمان ليس دينا اي عملا بالفروع فلا ينافي
ذلك قبوله مع كونه غير نفس الاسلام فيرد بان المراد بالدين الملة
والطريقة التي جا بها الانبيا ومن اعظمها كمن فالايمان هو الدين لهذا
المعنى وهو الاسلام المعتبر شرعا للنجاة فدل ما ذكر علي اتحادهما في
الاحكام حتي ان من ابتغي غير احدهما فقد ابتغي غير الاخر وانما يتم
الاعتراض المذكور لو كان المستدل علي اتحاده مع الاسلام الذي هو
مجرد العمل بالفروع وكان الدين هو العمل بالفروع **و**كذا مثل قوله
تعالي **فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين** فيكون المعني انا اخرجنا ما وجدنا فيها من المومنين وما
وجدنا فيها من المومنين الا بيتا واحدا اي الا اهل بيت واحد من المسلمين
وهو المخرج فقد استثني المسلم من المومن فيتحدان اذ لا يستثني الشي من
مغايره بمنزلة ما لو قيل اخرجنا من تلك البلدة ما وجدنا من العلما
ولم نجد من العلما الا واحدا من النحويين وهو المخرج فانه يفيد عدم
مغايرة النحوي لجنس العالم والا لم يصح استثناؤه منه واعترض هذا
بان الاستثنا انما يدل علي شمول المستثني منه للمستثني لا علي اتحاد
مفهوميهما اوتساويهما صدقا فغاية ما يدل عليه استثنا المسلم من
المومن ان المومن يشمله فيكون اعم منه والمطلوب مساواته
له او اتحاده معه وهو ظاهر **و** مثل قوله تعالي **قل لا تمنوا علي اسلامكم
بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين** فان السياق
يدل علي ان المراد بالايمان هو الاسلام الذي منوا به علي النبي
صلي الله عليه وسلم لان القصد نفي منتهم وانما تنتفي اذا كان
معني الايمان والاسلام واحدا ليكون التقدير لا تمنوا علي اسلامكم

بل

بل الله يمن عليكم بما منتم به علي لانه هو الهادي لكم فان كنتم صادقين
في اسلامكم فاشكروه لانه هو المان به عليكم واما ان كان المعني لا تمنوا
علي اسلامكم بل الله يمن عليكم بغيره لم ينف توجه منتهم بالاسلام
وهو ظاهر وقد يبحث هذا البرهان بان قوله تعالي فمنهم ولا ينافي من
ذلك عموم احدهما بمنزلة ما لو قيل لا تمنّ علي بما عندك من الدراهم
بل الملك يمن عليك بما اولاك من المال فلا ينافي الا الاتحاد والذي
لا ينافي عموم المال للدراهم والمطلوب المساوات او الاتحاد
وانما يقوم هذا او ما قبله دليلا علي من يدعي تغايرهما بحيث
لا يصدق احدهما في محل الاخر والبحث الان ليس عن ذلك ومثل هذا
مما فيه سوق احدهما اعني الايمان والاسلام قوله تعالي ان تسمع
الا من يومن باياتنا فهم مسلمون فان الضمير لمن يومن فقد صدق
علي من يومن انهم مسلمون وفيه ما تقدم وكذا قوله تعالي اتقوا
الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون فانه يفيد الترغيب في
موتهم مسلمين ومعلوم ان موتهم علي التقوي مومنين هو المقصود
فيصير ان متصادقين ايض ولا يخلو من البحث السابق وكذا قوله تعالي
قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الي ابراهيم واسماعيل واسحاق
ويعقوب والاسباط وما اوتي موسي وعيسي وما اوتي النبيون من
ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون فقد وصف المومن بالمسلم
فتصادقا وفيه ما تقدم من البحث ايض ثم نبه علي ما استدل به مدعي
التغاير بين الايمان والاسلام فقال **احتج المخالف** اي المخالفون وهم
الحشويه وبعض المعتزله **لتغايرهما** المستلزم لتغايرهما باربعة اوجه
الاول ان الايمان ينبي عن التصديق والتصديق انما يتعلق بالاخبار
والاستسلام ينبي عن التفويض والانقياد والاستسلام انما يتعلق
بالاوامر والنواهي واختلاف المتعلق بفتح اللام يودي باختلاف المتعلق
بكسرها والثاني ما اشار اليه بقوله **وبقوله تعالي** اي احتجوا ايض بقوله
تعالي قالت الاعراب امنا **قل لن تومنوا ولكن قولوا اسلمنا** ففي هذه
اثبات الاسلام للاعراب ونفي الايمان عنهم وذلك يفيد تغايرهما

وتغايرهما والانما صح اثبات احدهما ونفي الاخر لان المتماثلين او المتلازمين
لا يمكن نفي احدهما واثبات الاخر والثالث ما اشار اليه بقوله **وتعاطفهما**
اي واحتجوا ايضا بتعاطف الايمان والاسلام لتغايرهما **بقوله** اي كما في قوله
تعالى ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات و في قوله تعالى
وما زادهم **الا ايمانا وتسليما** والتعاطف يدل على التغاير المؤذن
بالتفارق اذ لا يعطف الشي على نفسه والرابع ما اشار اليه بقوله
وتخالفهما اي واحتجوا ايضا لتغايرهما بتخالفهما **في البيان الذي جا بعد**
الاستفسار عن كل منهما **كقوله صلى الله عليه وسلم حين سأله جبريل**
عليه السلام عن الايمان ان تؤمن بالله الى الاخر اي ان تؤمن
بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وقوله صلى الله عليه
وسلم حين ساله جبريل عليه السلام عن الاسلام **والاسلام ان تشهد**
ان لا اله الا الله الى الاخر اي ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت وهذا
الحديث صحيح ولما ساله صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام
واجابه قال هذا جبريل جا يعلمكم دينكم فلو كانا شيا واحدا لاتحد الجواب
عنهما ولم يتكرر السوال بينهما فدل ذلك على التغاير المؤذن بالتفارق
مع ان تعليق الايمان بالتصديق الباطني بامور مخصوصة والاسلام
بامور الظاهر المخصوصة يقتضي التفارق لصحة وجود احد المتعلقين
دون الاخر اذ لا ملازمة بينهما عقلا **قلنا** في الجواب الاول وهو
اشعار الايمان بالتصديق المتعلق بالاخبار والاسلام بالاذعان المتعلق
بالاحكام لا ندعي اتحاد مفهوميهما بل تلازمهما وما ذكر لا يقتضي نفي التلازم
على ان الاذعان يتعلق بالاخبار ايضا بمعنى قبول صحتها والايمان
الذي هو التصديق يتعلق بالاوامر والنواهي بمعنى تصديق انها من
عند الله وانها حق ومن المعلوم ان التفويض القلبي وهو الاسلام لا يتحقق
بدون الايمان كما ان الايمان الحقيقي لا يتحقق بدون التفويض والاذعان
وترك الاستكبار على انه لو ادعى مدع ترادفهما شرعا وان كلما اريد به
الاذعان القلبي وترك التمرد والاستكبار ما بعد وقلنا في الجواب

عن

عن الثاني وهو ان الايمان نفي عن الاعراب واثبت لهم الاسلام فقد افترقا
لا نزاع في صحة **اطلاقه** اي الاسلام **على الاستسلام الظاهر**
بترك المخالفة في الظاهر خوفا من السيف وهو الذي اثبت للاعراب مع نفي
الايمان وليس كلامنا في هذا بل كلامنا فيما يعتبر من الاسلام للنجاة
دنيا واخرى ولم يثبت للاعراب والا لم يصح نفي الايمان الذي هو الاذعان
الباطني عنهم فلا يصح ثبوت الاسلام لهم بهذا المعنى وهو التفويض الباطني
مع نفي الايمان عنهم والحاصل انكم ان عنيتم بالايمان المثبت للاعراب
الاذعان والقبول لما اتى به الرسول ظاهرا وباطنا لم نسلمه اذ لو ثبت
لهم لم ينف عنهم الايمان الذي هو ملازمه او هو كما قررنا فيما تقدم
وان عنيتم الاذعان في الظاهر لمجرد الخوف من السيف مع الكفران في الباطن
سلمناه ولا يثبت المدعى لكم الذي هو تفارق الاسلام الحقيقي والايمان
الحقيقي وربما يشعر تسليمهم هذا على ان الخلف بيننا وبينهم لفظي اذ لا يسعهم
انكار كون الاستسلام الباطني ملازما للايمان كما لا يسعنا صحة الظاهري
بدون الايمان فليتامل **و** قلنا في الجواب عن الثالث وهو ان تعاطفهما
كما في الايتين السابقتين يدل على التغاير المؤذن بالتفارق اذ لا يعطف
الشي على نفسه ان العطف وان اذن بالتغاير لا يوجب صحة التفارق
اذ **تغاير المفهوم** فيما بين شيين **كاف في صحة العطف** بينهما
وانما يمنع العطف الاتحاد في المفهوم ونحن لا ندعي الاتحاد بل التلازم
وعدم الانفكاك كما تقدم فيصح ان يتعاطفا لتغاير مفهوميهما
ويتلازما فلا يدل التعاطف لما في الايتين على مدعاكم على انا نقول
لو ادعينا الاتحاد لم يدل العطف على التغاير لصحة العطف التفسيري
كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الرحمة هي
الصلوات من الله تعالى **و** قلنا في الجواب عن الرابع وهو تخالفهما في جواب
تفسيرهما بعد الاستفسار عنهما كما في حديث جبريل صلى الله على
نبينا وعليه **الحديث** المذكور انما المراد منه **بيان لمتعلق الايمان**
ليعلم ان التصديق الذي هو الايمان يتعلق بوجود الله تعالى وبوصفه
بما ينبغي له وبالرسل والكتب والملايكة واليوم الاخر ولا ينافي ذلك

ان يلازمه الاسلام المعتبر حقيقة وهو الاستسلام والانقياد لما جاء به
الشرع من تعظيم ما ذكر اما ذكر الاسلام بعده فليس المراد منه بيان
مخالفة حقيقته للايمان بالمعنى المبحوث عنه هنا ضرورة انه لا يستسلم
لله ورسوله الا مومن به والعكس بل لما اشتهر اطلاق الاسلام على الدين
المحمدي وملته التي هي الايمان المذكور لم يسق الاسلام في الحديث لبيانه
بهذا المعنى للعلم به ولم يسئل عنه لذلك المعنى بل سيق لبيان **شرايع**
دين الاسلام اي الامور المتاكدة فيه واصوله وما يظهر به الدخول في
الاسلام الحقيقي الذي هو الايمان المعتبر وتلك الامور هي النطق بالشهادتين
والمحافظة على دعايم الدين وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج
والحاصل انه ليس المراد تفسير الاسلام المعتبر بما يتبين به مباينته
للايمان المعتبر لانهما بالمعنى الذي ذكرنا متلازمان او شي واحد وذلك
معلوم لم يسئل عنه بل اريد بالاسلام في الحديث الشرايع المعتبرة
التي هي دعايم دين الاسلام ولذلك فسر بتلك الدعايم وغاية الامر
ان الاسلام هنالك اطلق على بعض اعماله ولا ننكر ذلك الاطلاق لصحة
وقوعه **وقد ورد مثله** اي مثل ذلك الاطلاق **في الايمان** ولم ينا في
ذلك حقيقته الاصلية التي هي التصديق ولا اوجب مباينته للاسلام
الذي هو الاستسلام غايته انه اطلق على بعض اعماله المهمة الدالة
على تحققه ومن اطلاق الايمان على ذلك ما روي انه صلى الله عليه
وسلم قال لوفد جاوه تدرون ما الايمان بالله قالوا الله ورسوله
اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة
وايتا الزكاة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فقد اطلق
الايمان على الاعمال التي هي دعايم المشروعات من الشهادة وما ذكر
معها ولم يناف ذلك معناه الاصلي الملازم للاسلام الذي هو الاستسلام
والانقياد لله تعالى ولرسوله ومثل هذا ما ورد من قوله صلى الله
عليه وسلم الايمان بضع وثمانون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحاصل انا لا ننكر اطلاق الاسلام
على الدعايم في دين الاسلام فيصح السوال بواسطته عن تلك الدعايم

كما في الحديث المذكور اولا ولا ينافي ذلك كونه بمعنى اخر هو الايمان او ملازمه ولم
يسئل عنه لذلك المعنى لعدم تعلق الغرض به كما لا ننكر اطلاق الايمان على تلك
الدعايم وتلك المشروعات فيسئل عنها بواسطته بلسان الحال او المقال فيجاب
عن الايمان حينيذ بتلك المشروعات كما في الحديث المذكور ثانيا فليتامل
فان كلام المهم هنا لا يخلو من ايجاز وغموض **المبحث الثالث** في
زيادة الايمان ونقصانه **ظاهر الكتاب والسنة ان الايمان يزيد وينقص**
قال الله تعالى ليزداد الذين امنوا ايمانا وقال صلى الله عليه وسلم على ما روي
حين سيل عن ذلك قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل
صاحبه النار الى غير ذلك كما ياتي على ما اقتضاه ظاهر الكتاب والسنة
كثير من الاشاعرة والمعتزلة وحكي عن الشافعي وكثير من العلما **ومنعه** اي
منع الزيادة والنقصان **الجمهور** من العلما منهم ابو حنيفة واتباعه وهو
مختار امام الحرمين وانما منعوه **لما انه** اي لشي هو ان الايمان او لكون
الايمان بنا على انه ما غير زايدة او زايدة **اسم للتصديق البالغ حد اليقين**
والبالغ حد اليقين هو القطع الذي لا يشوبه شي من التردد وما دونه لا يخلو
عن التردد والقطع ليس فوقه قطع اعلا منه لانه حقيقة واحدة لا يتصور
فيه نقص والحاصل ان ما تحته لا يكون الا مع احتمال النقيض بوجه ما
واحتمال النقيض لا يكون الا مع عدم القطع ولا فوق له لكونه حقيقة واحدة
لا تشكيك فيها مع ان التحقيق نفي المشكك مطلقا فلم يتصور فيه بالنظر
الى نفس التصديق المشترط تفاوت يكون مجالا للزيد والنقص فمن عنده
ذلك التصديق المشترط فهو مومن لا يحتاج الى استكمال ومن لا فليس
بمومن فمن حصل له ما شرط ساوى غيره فلا يفوته غيره فيه سوا
ضم اليه الطاعات او المعاصي **و**قد تقرر بهذا ان الايمان اذا كان اسما
للتصديق **فهو لا يتفاوت** لانه باعتبار ذاته يقين لا يحتمل النقيض
والتفاوت يوجب احتمال النقيض في الناقص واحتمال النقيض يوجب
الخروج عن التصديق المعتبر وباعتبار متعلقاته كذلك لانه ان تعلق
بما شرط استوت افراده وان تعلق بدون ما شرط خرج عن اسم الايمان
وانما يتفاوت الايمان ويتعقل فيه الزيد والنقص **اذا جعل اسما للطاعات**

مطلقا اي ظاهرة وباطنة وليس بحثنا عنه مبنيا على ذلك المذهب ووجه
قبوله النقص والزيد اذا جعل اسما للطاعات ظاهر لان من اتى بما هو من الاعمال
اقل مما اتي به غيره فايمانه انقص من ايمان ذلك الغير والتفاوت في الاعمال
ظاهر **ولهذا** وهو ان التفاوت في الايمان لا يتصور ان جعل اسما للتصديق
وانما يتصور فيكون فيه الزيد والنقص ان جعل اسما للاعمال **قيل** اي
قال الامام الرازي **الخلاف** في كون الايمان يزيد وينقص وينقص وثبت
مبني على الخلاف في تفسير الايمان فان فسر بالتصديق لم يزد ولم ينقص
كما قررنا وان فسر بالاعمال مع التصديق صح النقصان والزيادة فيهما وعلى هذا
فالخلاف لفظي لا حقيقي لان الفريقين متفقان على انه لا يزيد ولا ينقص
على احد المبانين ويزيد وينقص على الاخر **لكنه** اي لكن التوفيق بين
الفريقين بما ذكر **انما يصح اذا لم يجعل ترك العمل** بالجوارح **خروجا
عن الايمان** فان جعل صاحب التصديق بما يجب مؤمنا وان ترك ما سواه
من الاعمال فيثاب في حينئذ ان يقال زاد ايمانه بالاعمال بمعنى زاد كمالا
او نقص اي نزل عن مرتبة الكمال وهو مذهب السلف كما تقدم
وحينئذ يكون التفاوت في كمال الايمان لا في اصله فيعود الاختلاف
في الزيد والنقص في الايمان اي انه قد يكمل وقد لا ولا شك ان هذا مما
لا يختلف فيه فيحصل التوفيق بين الادلة واما ان جعل ترك الاعمال
خروجا عن الايمان كما هو مذهب الاعتزال كما تقدم لم يتات هذا التوفيق
بل عدم قبول الزيد والنقص على ذلك المذهب اظهر لانه ان جعل للاعمال
حد ومقدار مخصوص لمحصله مؤمن فلا يتصور فيه الا النقص بمعنى
عدم وجوده اصلا وما لم يوجد لم يتصور فيه التفاوت **واجيب**
عن ما ذكر من ان الايمان اذا اريد به نفس التصديق الذي هو اليقين
الذي لا يعتريه شك لم يزد ولم ينقص لانه معنى واحد متواطئ في افراده
وانما الزيد والنقص فيه اذا اريد به الاعمال **بانا** لا نسلم ان التصديق
الذي هو اليقين المذكور وهو المطلوب في حق جميع المكلفين بل
المطلوب الاعتقاد الصادق بما يقبل التشكيك لكن بشرط عدم التشكيك

وعدم

وعدم قبول خلاف المعتقد فاذا كان المطلوب من المكلف هو التصديق الذي هو
مطلق الاعتقاد ولو لم يكن ضروريا ولا برهانيا كما هو شان اكثر العامة
توجه قبوله التفاوت والزيد والنقص لان ما حصل عن ضرورة او برهان
جلي اقوى مما حصل عن تقليد فيكون ما حصل عن التقليد انقص
وبعد تسليم **ان التصديق** اللازم في الايمان **هو اليقين** لا مطلق الاعتقاد ويلزم
حينئذ **ان اليقين هو المعتبر في حق الكل** اي في حق جميع المكلفين وان بعضهم
كالعامة القاصرين لا يكفيهم مجرد الاعتقاد فلا نسلم ما ذكرتم لانا **نمنع عدم قبوله**
اي قبول نفس اليقين الذي هو التصديق التفاوت والزيد والنقص قولكم
ان التصديق حقيقة واحدة متى انتقصت انتفت وجاء الشك او الوهم
اذ لا معنى لانتقاص الحقيقة الا نفي ما شرط في حصولها انما يتم ان سلم
ان الحقيقة لا تتفاوت افرادها من نفسها بل بالعوارض وذلك مما لم يتم
عليه برهان ولا سلمت فيه ضرورة فان الخط الاطول والاقصر المركب منهما
السطح بينهما تفاوت من نفس الحقيقة لا من عارض زيد على الاطول الا من
نفس حقيقته فاذا تقرر هذا فلنا ان نقول يتفاوت التصديق من نفس
حقيقته **كما** يدرك بالوجدان والبديهة **في** ما بين **اليقين الضروري**
كاليقين بوجود الشمس **واليقين النظري** كاليقين بحدوث الروح وكثير
من العالم كالجبال والارض ولا يقال ما ادرك من وجود الفرق بين اليقين
الضروري والنظري قوة وضعفا انما هو من جهة خفاء النظر ووجود
التردد فيه دون الضروري لانا نقول اذا لاحظناهما **بعد زوال الخفا
والتردد** عن النظري وجدنا القوة في الضروري دون النظري ويكفي
شاهدا على القوة والضعف في نفس التصديق والايمان قول
الخليل صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه حين قيل له اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الزيادة بالاطمئنان
هذا تقرير كلام المص وسيرد عليك ما يتوجه فيه ثم نبه على
ما تمسك به القائلون بان الايمان يزيد وينقص وقد تقدم بعض
ما قيل في ذلك قريبا فقال **تمسك القائلون بالتفاوت**
في افراد الايمان حتى يكون بعض افراده انقص وبعضها ازيد

بوجه عقلي وهو ان ايمان احاد الامة لاسيما العامة منهم ممن ليس له حظ في
الاستدلال وسيما ايمان الانبيا والملايكة قطعا بل ايمان الانبيا والملايكة
اقوي من ايمان المومنين من غير الانبيا فقد زاد ايمان الانبيا والملايكة
علي ايمان غيرهم وذلك يحقق المدعي وتركيب الدليل المنتج للمقصود علي ما اشار
اليه ان يقال لو كان الايمان لا يزيد ولا ينتقص ساوي ايمان افراد المومنين
ايمان الانبيا والملازمة ظاهرة والتالي باطل اتفاقا لما علم بالضرورة
من ان ايمان الانبيا اقوي فالمقدم وهو عدم النقص والزيد في الايمان مثله
فثبت نقيضه وهو انه يزيد وينقص وذلك هو المدعي وبوجه نقلي وهو
ورود النصوص الصريحة في ذلك الزيد والنقص في القران والحديث فاما
في القران فمثل قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله
تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا
واما في الحديث فقد ورد ان الايمان يزيد حتي يدخل صاحبه الجنة
وذلك انه صلي الله عليه وسلم كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
سيل هل يزيد الايمان فقال صلي الله عليه وسلم نعم يزيد حتي يدخل
صاحبه الجنة وينقص حتي يدخل صاحبه النار وقد تقدمت الاشارة
لهذا الحديث وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة
لرجح الي غير ذلك مما ورد في القران والحديث مما يدل علي ذلك
بهذه النصوص ونحوها تطابق دلالة المنقول علي ان الايمان مما يقبل
الشدة والضعف واجيب عن ما تقدم من الاستدلال العقلي والنقلي
بان المراد بالزيادة المستفادة والمصرح بها في ذلك هي الزيادة
بحسب الدوام والثبات والاعداد بمعني انه ليس المراد ان نفس التصديق
فيه الزيد والنقص لانه حقيقة متواطية وانما المراد انه يزيد علي غيره
في الدوام الزماني والثبات بالتوالي وعدم الفترة فايمان الانبيا يتوالي
في الازمان بلا فترة لانه معصوم من مخالطة الاوهام فالتصديق
الذي هو الايمان وان كان عرضا لكنه يدوم في حق الانبيا ويتوالي
افراده في كل وقت وقت فلا يعرض لهم ذهول بسبب الغفلة حتي
يتجدد بعد ذلك بدليل كما يقع لغيرهم فمعني زيادة تصديقهم انه

الله

الله تعالي يفيض عليهم دايما لكل لحظة لحظة افراد التصديق فتكون ازمان دوام ايمانهم
اكثر من ازمان دوام ايمان غيرهم واعداد افراد ايمانهم اكثر بذلك التوالي وذلك
لا يبطل الدوام فعلي هذا يكون التفاوت في حق الانبيا مع غيرهم عايدا الي كثرة
ازمان ايمانهم وكثرة اعداد افراده بسبب العصمة عن الاوهام المخامرة
والشكوك الواقعة وقد علم ان العصمة من الانقطاع في وقت ما يوجب كثرة
الاعداد وكثرة الازمان ويوجب الدوام والثبات فالدوام والثبات هنا
اريد معني عدم الانقطاع وبهذا اعلم ان عطف ما بعد الدوام عليه من عطف
اللازم ويلزم علي هذا ان ايمان احاد الناس حال حضوره بالدليل
كايمان الانبيا في تلك اللحظة وانما التفاضل بالنظر الي نسبة مجموع افراد
ايمانهم الي مجموع افراد ايمان الانبيا وهو محل نظر واجيب ايضا عما تقدم بان
المراد بالزيادة الزيادة بحسب ما يجب الايمان به عند ملاحظة التفاصيل
فالتفاوت فيه علي هذا راجع الي التفاوت في متعلق الايمان فزيادته ان
يكثر متعلقه ونقصانه ان يقل وذلك ان ما جا به النبي صلي الله عليه
وسلم وعلم انه جا به يجب الايمان به فان علم اجمالا وجب الايمان به
اجمالا وان علم تفصيلا وجب الايمان به تفصيلا مثلا الصحابة رضوان
الله تعالي عليهم علموا ان النبي صلي الله عليه وسلم جا بالاحكام
الشرعية فامنوا بها اجمالا فاذا اخبرهم بفرض معين علموا انه جا به
تفصيلا فامنوا به تفصيلا واخبرهم بالبعث للحساب والجنة والنار
فعلموا بذلك اجمالا فامنوا به اجمالا فاذا اخبرهم بعد ذلك بتفصيل كان
يخبرهم ان الجنة فيها انهار من عسل والمحشر تحضره الملايكة وتدنو فيه
الشمس وينصب فيه الصراط فقد علموا بذلك وامنوا به تفصيلا ولذلك
الامة بعد الصحابة علموا ان النبي صلي الله عليه وسلم جا بالشرع
وباليوم الاخر والجنة والنار فامنوا بذلك اجمالا ومن تحقق عنده علم
بتفصيل في ذلك وانه صلي الله عليه وسلم جا به امن به تفصيلا
فيتفاوتون في الامور التي لم يعلموا بها العلم بها تفصيلا فمن علم منهم
بتفصيل في الاحكام او في الاخبار ازداد ايمانه بما علم زايدا علي
غيره وعلي هذا فزيادة ايمان الانبيا بتعلق علومهم باكثر مما لم

فيتعلق به علم غيرهم فايمانهم بما علموا امن عند الله تعالى زايد على ما علم غيرهم
وامن به فيلزم على هذا ان ايمان الانبيا مساو لايمان غيرهم بوجود الله
تعالى لانه مما وجب العلم به والايمان به من الكل وكذلك الايمان بقدرته
على كل شي وايجاده كل شي ومقتضى التساوي الاتحاد في الثمرات كالمحبة
والتفويض وفيه نظر لا يخفى ثم اشار الى جواب اخر بقوله او المراد بالزيادة
في الايمان زيادة ثمراته وانواره بمعنى ان الزيادة المدلول عليهما بما تقدم
تحمل اما على الزيادة في الدوام وكثرة المتعلقات او الزيادة في الثمرات
والانوار المترتبة بكثرة الاعمال فان كثرة الاعمال مع الايمان اذا كانت على
وجه مقبول من الاخلاص والمحافظة على السنة توجب بفضل الله تعالى
ترتب انوار مثل زيادة المحبة في المعبود وقوة الخوف منه والرجا في فضله
وقوة التوكل عليه ومساعدة اوامره وكراهية نواهيه الى غير ذلك
من ثمرات الايمان وانواره المترتبة بالعمل وهذا التوجيه حسن الا انه
لا ينافي وجود القوة في نفس التصديق فيحتمل ان يقال نفس التصديق
متفاوت ومن تفاوته حصلت تلك الانوار وتلك الثمرات لا من كثرة
الاعمال وان جرت العادة بوجودها عند صحة الاعمال وكثرتها فان قيل
هذه المسئلة تعارضت فيها الادلة وتقابلت فيها المقالات فايها
الاوفق بما قيل للتحقيق قلت الاوفق فيهما ان التفاوت في الثمرات
واما كون نفس الجزم والتصديق من قبيل المشكك مما يعارض ما تقدم
من ان الحقايق متواطية لا تشكيك فيها لان الحقيقة ان وجدت بتمامها
فهي هي في كل فرد وايما فرد لم يكمل فيه ما يعتبر فيها بان انتقص بعض
اجزايها فيه فليس هو من افرادها ضرورة انتفا الكل عند انتفاء
الجزء واما قوة ايمان المترسخين وضعف ايمان غيرهم وان كان مما لا يشك
فيه فيحمل على ان ايمان غيرهم لا تنفك عنه اوهام تنفي الثمرات السابقة
عليها مثل ضعف العمل وقلة التوكل والتفويض وخوف الخالق والاهتمام
بالرزق ونحو ذلك وقولنا لا تنفك عنه الاوهام اشارة الى دفع ما يتوهم
من لزوم التساوي في الثمرات حال غيبة الوهم فيجب مقتضاه وجوابه
ان ايمان غير المخلص لا ينفك عن وهم ما ويختلف الناس في قوة غلبة

الاوهام وقلتها لان الوهم طبيعي للنفس غالبا لاسيما في النظريات والمخلصون
صار ايمانهم طبيعيا وصارت اوهامهم اجنبية بل صارت كالضد لتقوية يقينهم
لكون تصديقهم ضروريا كالمشهود بالعين ولذلك يقال ليس الخبر كالعيان
فعلى هذا يكون التحقيق ان نفس التصديق حقيقة واحدة كساير الحقايق
ويحس بضعفه بضعف ثمراته من التوكل والرضى والمحبة وغير ذلك وسبب
ضعفه مخامرة الوهم وملازمته والوهم ينبني على الواجب ما ينبني على
المحال والعكس فتامله والله اعلم وهو الموفق بمنه وكرمه

البحث السابع في وجود الاستثنا في الايمان المذهب صحة
الاستثنا بالمشية في الايمان حتى انه اي الشان وربما تدعي الزيادة على
مجرد الصحة فيوثر اي يفضل ان يقال انا مومن ان شا الله على ان
يقال انا مومن بدون ذكر ان شا الله كان يقال انا مومن حقا يقينا والقول
بصحة الاستثنا المذكور يروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ويحكى عن
الشافعي رحمه الله ومنعه الاكثرون اي منع الاكثرون من العلما ان يقال
انا مومن ان شا الله منهم ابو حنيفة واتباعه لدلالته اي الاستثنا على
الشك في حصول الايمان لان ذلك شان المقيد بذلك الاستثنا فانك
اذا قلت اربح في هذه التجارة ان شا الله افاد انك لم تجزم بالربح فاذا
كان دالا على الشك والايمان في الحال محقق الوقوع وجب اجتنابه
لانه كالاخبار بخلاف الواقع الذي هو كذب او لما فيه من ايهامه
اي ايهام الشك فيتطرق الى القايل نسبته الى الشك في الايمان الذي
هو كفر وما يفتح باب تطرق النسبة الى الكفر يجب تجنبه لما فيه من
ايقاع الغير في تمزيق العرض والحق ان غاية الايهام افادة الكراهة
لا المنع ولنا على ما هو جواز المذهب وهو الاستثنا وجوه ثلاثة
الاول انه اي الاستثنا لا يتعين ان يكون للشك لانه قد يكون للتبرك
والتادب مع الله تعالى في البروز في صورة التفويض ونسبة الامور
الى مشيته كما ورد اذ يقال في الوقوف على اهل القبور وانا ان شا الله
بكم لاحقون فانه للتبرك لا للشك والتردد في حصول الايمان بلحوقهم
وفيه مع ذلك التبري من الاعجاب بتحصيله وتزكية النفس وتعظيمها

بنواله وهذا يفيد ترتيبه وتفضيله على انا مومن حقا لان ما فيه البعد
من الاعجاب والتادب مع الخالق افضل من غيره واما وجه تخصيصه بالايمان
دون سائر الافعال والاوصاف كالعزم على الطاعة والمحبة فلانه الاساس
في جميع المكارم الدينيه فناسبه التادب والتبري باظهار التفويض
واما الايهام فينفيه حال القايل وكون الدار دار الايمان لا الكفران وكيف
يوهم الشك في الايمان بالله التقييد بمشيته و الوجه الثاني ان الايمان
المنجي امر قلبي خفي فلا يامن الجازم بحصوله من ان ينو به شي من ما لا
يشعر به من المنافيات له عند الله تعالى فيكون من ما لا يعتد به
من حيث لا يعلم المخبر عن نفسه بايمانه فيفوضه الي المشية التي لا يفوتها
شي تحريا للصدق وتبرا من الاعلام بما لا يعلم حقيقته فعلي هذا يكون
الاستثنا بالمشية على اصله من البنا على احتمال ان لا يكون المعتد بها
كما ذكر وتقييده بالمشية حينئذ لا يخلوا من استمطار بركة الحصول في
نفس الامر حيث فوض لمشية الرحمن وهذا يرد عليه انه ان اريد
بالمنافيات الامور التي لا يعتد بالايمان معها وعند الله تعالى الا بحصولها
فليست بخفية لان متعلق التصديق هو ما علم مجي الانبيا به بالضرورة
فالتوقف في حصوله شك فيما علم في الدين بالضرورة وهو كفر الا من
عنر الشاني للاسلام قبل مناقشته ويجب حينئذ السوال فيجاب بما
يجب وان اريد بالمنافيات الافعال السية القلبية التي يخشي ان يعاقب
صاحبها وليعاذ بالله تعالى بسلب الايمان في المستقبل عاد هذا
الوجه الي الوجه الثالث فليتامل الوجه الثالث و هو اوضحها
وعليه التعويل في توجه صحة الاستثنا المذكور انه اي الاستثنا في
قول القايل انا مومن ان شا الله تعالى على اصله من انه للشك
لكن ليس للشك في الحال ووقت التكلم به بل الشك فيما هو اية النجاة
اي علامة النجاة في الاخرة وهو ايمان الموافات اي ايمان الخاتمة
اعني ايمانا يقارن البلوغ والموافاة لاخر الحياة فان الشك في هذا
محقق لان الانسان لا يدري ما يفعل الله به في اخر حياته وان كان الظن
الجميل به تعالى حيث ادامه طول الحياة ان يكمل بحسن الخاتمة و لا

ينافي ذلك عدم الشك في الايمان الناجز اي الحاصل وقت التكلم لان اختلاف
الوقت واحتمال التبدل والعياذ بالله تعالى ينفي التنافي والتناقض فقولنا ان
الايمان الناجز محقق لا شك فيه فلا ينصرف اليه الاستثنا لا ينافيه قولهم
العبرة بايمان الموافات اذ ليس معنى قولهم العبرة بايمان الموافات ان الناجز
وهو الحاصل في الحين ليس بايمان حقيقة بل مجاز بل معناه ان الناجز
ليس لبس موثوقا بانه منج من العذاب لاحتمال السلب والعياذ بالله تعالى
والا فهو ايمان حقيقة لاستكمال ما يشترط في الايمان وصاحبه مومن ظاهرا
وباطنا وظاهرا لا كافر قطعا في الحين والحاصل ان المراد ان النجاة به
تتوقف على ايمان الموافات والختم بالحسنى لا انه غير ايمان وان
صاحبه كافر في الباطن العلم بانه حصل في الحين بشروطه وكذا
يقال في الكفر الحالي فانه كفر حقيقة ولكنه لا يتيقن بايجابه الخلود في
النار لاحتمال تبدله بايمان فيكون عند الختم والموافات حسبما سبق في الازل
وكذا كل امارة السعادة كالتقوي والعلم وامارة الشقاوة كالعصيان
والجهل فكل ذلك امارة على ما هو امارة له لكن ايجابه مقتضاه في نفس
الامر يتوقف على الختم به والختم بذلك يرجع فيه الي السابق في علم الله
تعالى الازلي فالسعيد من سبق له في علم الله تعالى انه سعيد بسعادة
الموافاة والختم بالحسنى وان سبق له كفر ومعصية والشقي عياذا بالله
تعالى من سبق انه يشقي بشقاوة الموافات بان لا يختم له بالحسنى وذلك
انما يرجع فيه الي العلم الازلي وما سبق فيه فهذا هو الذي لا يتبدل
ولا يتغير واما التغير في الناجز اي الحاصل في الحال على ما تقرر من انه
قد يكون السابق في الازل خلافه فيتبدل عند الموافات وحاصل هذا
التطويل الذي لا تظهر له دقة عند الحاجة الاكيدة اليها لاستبعاد هذا
الشي وتداوله عند الجماهير ان الايمان في الحال او الكفر في الحال
وان حصل كل منهما بشروطه ويسمى باسمه حقيقة لا يوثق به في
ترتيب اللازم له من الجنة او النار وانما العبرة بما يختم به واما الحالي
فيمكن تبدله لسبق خلافه في الازل والذي لا يتبدل في استلزامه
لازمه هو ما يكون منهما عند الموافات فهذا هو الذي لا يتبدل حكمه

ولا وقوعه بل يجري علي ما سبق في الازل ختم الله تعالي بالحسني واوجب
لنا من السعادة الازلية الاخروية الحظ الاسني بلا محنة في الدين ولا
في الدنيا بجاه سيد الاولين والاخرين واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
المبحث الخامس من مباحث فصل الاسما والاحكام في حكم
المقلد **الجمهور** من العلما **علي صحة ايمان المقلد** وهو الذي ياخذ قول
الغير معتقدا له من غير دليل وذلك **لان التصديق** هو الايمان كما تقدم
وقد حصل للمقلد اذ **لا يتوقف** ثبوته **علي** زايد علي مجرد الجزم
كثبات الاعتقاد الحاصل بالبرهان او الضرورة بان لا يقبل التشكيك
بوجه من الوجوه **بل جزمه** اي جزم الاعتقاد بان لا يصاحبه احتمال
في العقل كان في ثبوت التصديق الذي هو الايمان فاذا تقرر ان
التصديق لا يتوقف حصوله مسماه علي البرهان او الضرورة بل الجزم
كان في الحصول وقد حصل للمقلد من غير مصاحبة موجب من موجبات
الكفر وجب كون المقلد مومنا ومما يشير اليه ما تقدم من ان الايمان
الذي هو التصديق اما نفس العلم بالمصدق به بنا علي ان التصديق
من جنس العلم او متوقفا علي العلم بنا علي ان الكلام النفسي التابع
للعلم لا يغاير من هذا لان المراد بالعلم هناك هو الاعتقاد الجازم سوا
كان بدليل او بتقليد فكونه نفس العلم او متوقفا عليه لا ينافي
حصوله للمقلد حيث كان المراد منه الاعتقاد اذ الاعتقاد حاصل
للمقلد وانما ينافيه لو كان ما جعل نفس التصديق الذي هو الايمان
او جعل شرطا فيه العلم البرهاني لا يقال التصديق اعم من المعرفة
التي هي العلم بدليل ان اليهود يعرفون النبي صلي الله عليه وسلم
كما يعرفون ابناهم ولا يصدقون به ونحن صدقنا بلا تلك المعرفة
وصدقنا الملايكة ولا نعرف اعيانهم فاذا كان الحاصل للمقلد مجرد
التصديق فلا يكون مومنا لعدم حصول الشرط وهو الاخص الذي
هو المعرفة لانا نقول اذا كان المراد بالعلم المشترط او المجعول نفس
التصديق هو الاعتقاد الجازم وان لم يحصل عن دليل لم يكن التصديق
اعم من العلم وتصديقنا نحن بالنبي صلي الله عليه وسلم وبالملايكة

انما

انما هو من الجهة التي عرفنا اذ لم نصدق بما لم نعرفه اي نعتقده وهو تمام
وعلم الكفار بلا تصديق صحيح لكونه معروفهم الذات لا ما صدقنا به وعلي
تقدير علمهم بما صدقنا به فكفرهم لا لنفي التصديق بل لمصاحبة الجحود
والاستكبار وقد تقدم ان التصديق يشترط في كونه ايمانا ان لا يصاحب
بذلك والمقلد لم يصحب تصديقه شي من ذلك ولا من غيره مما ينافي الايمان
فيكون مومنا ويرد هنا ان يقال ايمان المقلد بلا دليل فيقاس علي
ايمان معاين العذاب فانه لا ينفعه لانتفا الاستدلال فاشار الي ايراد
ذلك ودفعه فقال **وعدم النفع** اي واما القول بان ايمان المقلد لا ننكر
كونه تصديقا ولكن ندعي انه وان كان تصديقا لا ينفع **قياسا علي ايمان**
معاين العذاب الملابس لاوله **اليايس** من النجاة منه بنفسه فانه متفق
علي عدم نفعه كايمان فرعون لما ادركه الغرق وايس من النجاة بنفسه
فانه لم ينفعه ولم يقبل منه قوله امنت انه لا اله الا الذي امنت به
بنو اسرايل وعلي هذا يكون الاختلاف في ايمان المقلد في نفعه
لا في كونه تصديقا وقياسه علي ايمان اليايس **بجامع** حصول كل
منهما مع **عدم مشقة النظر والاستدلال التي بها الثواب** علي الايمان
بمعني ان الثواب علي الايمان كما قيل انما هي لتحمل مشقة الفكر والاستدلال
بالشاهد علي الغايب ومعاين العذاب اليايس من النجاة منه بنفسه
امن حينيذ اضطرارا ولم يتمكن من النظر الاختياري والاستدلال الكسبي
فايمانه حصل بلا مشقة السعي في تحصيله بالنظر والاستدلال
فلم يثبت عليه وايمان المقلد كذلك اذ لم يحصله بمشقة النظر ولا
بتكلف استعمال الفكر في الادلة فيكون غير نافع كايمان اليايس بالجامع
المذكور خبر قوله وعدم النفع الخ بمعني ان الحكم بعدم النفع
قياسا علي ما ذكر فاسد دخول القياس الذي لا يفيد الا الظن
الاجتهادي في العقايد الدينية غير مسموع فاثبات عدم نفع ايمان
المقلد بالقياس فاسد وقد يقال هنا ان الحكم بعدم النفع نفع ايمان
المقلد ليترك ارتكاب التقليد من باب الاحكام الظنية لا من العقايد
الدينية اذ لا يخاطب الانسان باعتقاد كفر المقلد ولا باعتقاد ايمانه

لان من غفل عن ذلك لا حرج عليه ويجاب بان التحرز عن الكفر لازم
وارتكاب موجب الايمان متعين فلا بد من التمييز بين ما هو ايمان او كفر
على القطع ولا يحصل ذلك الا بالاعتقاد الجازم والكلام في المقلد لذلك فتامله
وعلى تقدير ثبوت مثله اي مثل ما ذكر في ايمان المقلد من عدم النفع
بالقياس وانه ليس من الامور التي يجري فيها القياس بل هو من الامور
التي يجري فيها فمن شرط القياس وجود العلة في الفرع والاصل معا
والعلة هنا وهي انتفا المشقة في تحصيل الايمان لم توجد في الاصل وانما
وجدت في الفرع فقط ومعنى كونها لم توجد في الاصل انها ليست
هي المعلل بها في الاصل فصادقت كانها غير موجودة فيه بل المعلل
بها فيه هي **كونه** اي كون ايمان اليايس **ايمان دفع العذاب لا ايمان
حقيقة** فان اليايس انما اقر حينئذ وزال عنه التكبر عن الايمان
وجحوده ليدفع عنه العذاب وليس ايمانه واقراره لطلب
مرضات الرب ولفظ الحق الواجب له والعلة الخ في ايمان
اليايس زيادة على هذا **انه** اي الشان **لم تبق للعبد حينئذ
قدرة التصرف في نفسه ولا استمتاع بها** بمعنى ان العبد حال
معاينة العذاب واليأس من النجاة منه بالنفس لم تبق
له قدرة على التصرف في نفسه وتحويلها عن اسباب الهلاك
بارتكاب اسباب الحق واعطا كل ذي حق حقه بل مضطر للاقرار
والايمان ولم يبق له استمتاع بنفسه حتى يترك لها فيه شهوة
لاتباع الحق بكونه لم يبق له اختيار في نفسه بل مضطر
للاقرار بما داه وللايمان بما انذر به قلبه ولم يبق له قدرة
على متعتها فيكون ترك الباطل منه اختياريا ويكون اتباع
الحق مخالفة لاستمتاعها بلهوها هو العلة في عدم الانتفاع
به وانما ينفع الايمان اذا كان مع الاختيار ومع بقا الاستمتاع
بالنفس فيكون الايمان لمخالفة الهوي وارتكاب الحق واما
المتلبس بالعذاب والمتلبس بمعاينته فهو بمنزلة من كان في
عذاب الاخرة لان عذاب الدنيا مقدمة مستقلة بعذاب الاخرة

ومن

٢٠٧

ومن كان في عذاب الاخرة لا ينفعه الايمان وحاصل هذا ان العلة
في عدم النفع بايمان اليايس وملابسة العذاب هي ان الايمان والاقرار
حينئذ لدفع العذاب لا للاعتراف بالحق وان الانسان حينئذ خارج عن
معنى التكليف بمتابعة الحق ومخالفة الهوي لانه مضطر للاقرار
لا قدرة له على التصرف والاستمتاع بنفسه حتى مال الي ترك الهوى
والهوي ولا يقال دفع العذاب بالايمان المذكور يرجع الي الاضطرار
للاقرار ونفي الاختيار لان قصد دفع العذاب يضطره للاقرار فهما
شي واحد يغني احدهما عن الاخر لانا نقول قد يقصد دفع العذاب
وهو في نفسه غير مضطر للاقرار بالحق لبقاء شكه وتوهمه بطلان
الرسالة وقد يضطر للاقرار بالحق لوضوحه بلا شك ولا يقصد
دفع العذاب فقد تبين اختلافهما وان المراد بالاضطرار ظهور الحق
فتامله وهذا الكلام حكاه المصنف عن الماتريدي وهو يحتمل
ان يكون دفع العذاب علة مستقلة والاضطرار للاقرار بحقية
ما ترتب عليه العذاب علة اخري وملابسة العذاب الذي هو
مقدمة عذاب الاخرة علة اخري لتاديته لملابسة الوعيد الاخروي
فصار الانسان كانه في الاخرة بنا على جواز تعدد علل الشي و
يحتمل ان يكون المجموع علة واحدة لارتباط هذه المعاني
بعضها ببعض فيما يبدو وان امكن اختلافها كما قررنا في الاضطرار
والدفع وعلى كل حال فالمقلد لم يثبت في حقه مجموعها ولا بعضها
فلا يقاس على هذا الاصل وان وجد فيه عدم مشقة استعمال
النظر والاستدلال لانه في الاصل ملغى في التعليل به وقد
عرفت ما في كلام المصنف من الاطناب ومن التسامح في التعبير
عن عدم اعتبار علة القياس في الاصل عن عدم وجودها كما
نبهنا عليه اولا فتامل واذا ابطل القياس والنص والاجماع
انما وردا بعدم النفع في ايمان معاين العذاب الايس دون
المقلد وجب صحة ايمان المقلد ونفعه لوجود التصديق له مع
نفي نص او اجماع يبطل حكم اعتبار تصديقه فهذه حجة الحاكمين بصحة

ايمان المقلد ونفعه مع ما ورد وتواتر من الاكتفا من المومن بتصديقه
بما عرض عليه **واما المانعون** لصحة ايمان المقلد فهم ثلاثة اقسام
منهم من قال انما يبطل ايمانه ان قلد غير من ثبتت رسالته بالمعجزة الثابتة
بالمشاهدة او التواتر فيقبل قول النبي صلي الله عليه وسلم عنده في
كل مسئلة من الاصول كحدوث العالم ووجود الخالق ووحدانيته وغير ذلك
ومنهم من شرط ابتنا اعتقاد المكلف علي دليل عقلي غير اخبار الرسول
فيما ليس من قبيل السمعيات كوجود الخالق وقدمه بخلاف ما هو من قبيل
السمعيات كالبعث فيقبل قول الرسول فيه اجماعا من غير شرط كون ذلك
الدليل مقتدرا فيه علي حل الشبه ودفع الشكوك بل يكفي دليل
تنبني عليه العقيدة وتستلزم ثبوتها ومنهم من يشترط كون
الدليل الذي تنبني عليه العقيدة مقتدرا فيه علي دفع الشبهة
وحل الشكوك فهذه ثلاثة اقوال اولها قريب من جواز التقليد
وهي لبعض اهل العلم وثانيها للشيخ الاشعري وثالثها للمعتزلة
والي هذين الاخيرين اشار بقوله **فالشيخ** الاشعري ممن يروي
عنه انه يقول لا يكفي التقليد بل لابد من ابتنا كل عقيدة علي دليل
عقلي في غير السمعيات **لا يشترط** في ذلك الدليل الذي تنبني عليه
العقيدة **التمكين من اقامة الحجة** علي الخصم **ودفع الشبهة** والشكوك
التي يوردها ذلك الخصم **في كل مسئلة من الاصول الاعتقادية بل**
انما يشترط عنده **ابتناء الاعتقاد فيها** اي في كل مسئلة من الاصول
علي دليل يعلم المكلف فيه استلزامه لمعتقده ولو لم يقدر علي
حل شبهة ودفع شكوكه التي عسي ان ترد وهو المسمي في الاصطلاح
بالدليل الجملي واما التفصيلي وهو ما يقتدر فيه علي ذلك
فانما هو فرض كفاية لا فرض عين ولا يوجب عدم استناد
العقيدة اليه كفرا وانما يوجب الكفر عنده عدم الاستناد
علي الدليل الجملي فهو الذي عنده **لو انتفي** عن المكلف استناده
في عقيدته اليه بان كان مقلدا **لم يكن** ذلك المعتقد فيما يعتقده
مومنا بل كافرا هذا ظاهر ما يحكي عنه وان المقلد غير

مومن

مومن لعدم كفاية التقليد عنده **واما حاصله** اي حمل ما يحكي عنه من انه
لابد في كل عقيدة من الدليل الجملي ولا يكفي التقليد **علي نفي كمال الايمان**
فيكون معني قوله لابد من الدليل في العقيدة ولا يكفي التقليد فيها
انه لابد من الدليل في كمال الايمان ولا يكفي التقليد في كماله فهو
خلاف الظاهر لانه ينفي الخلاف في الحقيقة لان نفي الكمال في حق
من لا دليل عنده وهو المقلد **مما لا يتصور فيه نزاع** لان كل احد يقول بنفي
الكمال في حقه اذ الاستناد الي الدليل اقوي من مجرد العقد لقول الغير فمن قامت
عنده قرينة علي ان هذا مراده انتفي عنده الاختلاف في الحقيقة بين الشيخ
الاشعري والمجوزين للتقليد وهو ظاهر ثم اشار الي القسم الثاني من هذين
الاخيرين بقوله **والمعتزلة** يوافقون الشيخ فيما حكي عنه من ان ايمان المقلد
لا يكفي وان العقايد لابد ان يستند فيها الدليل ويخالفونه في ان الشيخ لم
يشترط في الدليل كونه بحيث لم يتمكن صاحبه من حل الشبه ودفع الشكوك وهم
يشترطون فيه ذلك اعني ان تكون لصاحبه قوة علي حل الشبه ودفع الشكوك
حتي **لو انتفي** ذلك الدليل **لانتفي الايمان** فالمقلد عندهم ليس بمومن لعدم ابتنا
اعتقاده علي دليل وكذا من ابتني اعتقاده علي الدليل الا انه لا يقدر علي حل
شبهه ودفع شكوكه **وهو** اي مذهب الاعتزال في اشتراط ما ذكر **ظاهر البطلان**
لانه كانكار ما علم من الدين بالضرورة لان الاقتدار علي حل الشبه ودفع الشكوك
ليس الا لافراد في غاية القلة فيلزم تكفير جمهور الامة وتكفير اهل النظر والاستدلال
منهم اذا لم يكن من اهل المباحثة في شبه علم الكلام والعمل قديما وحديثا من
السلف الصالح وغيرهم علي خلافه وكيف يتصور صحة هذا القول وعظما الامة
وعلماؤها وجاهلهم لا يتعاطي الشبه ولا يجوز تعاطيها الكل احد فقد ظهر بطلان
هذا المذهب **الا اذا اريد** بما حكي عنهم **الوجوب علي الكفاية** فيكون معني قولهم
ان الدليل الذي لا يقدر علي حل شبهه لا يكفي في تحصيل العقايد انه لا يكفي
في تحصيل فرض الكفاية في العقايد فيكون معني تكفير من لم يحصله انه اثم
بترك واجب اذ كان ممن تعين عليه القيام بفرض الكفاية صار عاصيا من اهل
الكباير وصاحب الكبيرة كافر واذا اريد هذا خرج الكلام عما نحن فيه
فتصير هذه المسئلة **مسئلة صاحب الكبيرة** وقد تقدمت ومع ذلك فهو بعيد

لان فرض الكفاية لا يأثم الا من تعين عليه لا كل مقلد ولان تارك النظر في الدليل
المذكور علي تقدير تسليم عصيانه قد لا نسلم كونه من اهل الكبائر والذي
تشعر به عبارة المصنف تمسكا لفهم المعني الاول الذي هو ظاهر كلامهم وهو كفر من لم يستند
اعتقاده علي الدليل التفصيلي الاول من تمسكا لفهم ان حقيقة الايمان
هي ادخال النفس في الامان من ان يكون الانسان مخبرا بالكذب او مخادعا
فيما اتي اليه من الخبر ومن لم يكن عنده دليل تفصيلي فلا يدخل
نفسه في الامان مما ذكر لاحتماله مخادعته واخباره بالكذب
ولا يخفي ضعفه لان معتقد الشي المطابق ولو تقليدا قد ادخل
نفسه في الامان من الخداع والاخبار بالكذب فيه لان المقصود
كون المكلف مومنا نفسه مما ذكر والاعتقاد يصححه في الدنيا
والمطابقة هي توصله في الاخره علي انه يصح ان يكون معني
الادخال في الامان منظورا فيه للمخبر بكسر البا ولا شك ان
المخبر بفتحها قد ادخله في الامان من ان يكون عنده كاذبا
او مخادعا في التصديق ثم انا لا نسلم مراعات ما يفهم من
اللفظ في الاصل علي تقدير تسليم ان هذا مفهومه في
الاصل لان لفظ الايمان نقل شرعا وعرفا الي معني التصديق
في الجملة من غير اشتراط الاستناد بما ذكر والتصديق
حاصل للمقلد والثاني منها ان الواجب هو العلم بضرورة
او برهان واذ لا ضرورة في العقايد تعين البرهان ولا برهان
للمقلد فلا يكون مومنا ورد هذا بانه ان اريد ان الواجب
علي المقلد هو العلم بالبرهان او الضرورة فهو مصادرة
وهو ظاهر وان اريد ان الواجب علي المكلف في الجملة
هو العلم بالدليل فغايته ان يكون تحصيل العلم بالعقايد
بالدليل فرض كفاية وهو مسلم ولا يلزمه كفر ان المقلد
علي انا لو سلمنا وجوب العلم بالبرهان علي[ه] ابدا حتي علي
المقلد لم يلزم كفره بتركه اذ غايته عصيانه بترك موجب
العلم من النظر وهو ظاهر والثالث منها ان المقلد فيه ان

لم

٢٠٥

لم يشترط فيه كونه حقيقيا صح التقليد في الباطل فيصح تقليد
اليهود والنصاري احبارهم الضالين المضلين وان اشترط ان
يكون حقيقيا فالعلم بحقيته ان كان بالتقليد لزم الدور اذ لا يصح
حينئذ التقليد حتي يعلم الشرط ويحصل ولا يعلم ويحصل الا بالتقليد
وان كان بالدليل فهو تناقض لان جواز التقليد حينئذ عاد الي عدم
جوازه لاشتراط حصول المقلد فيه بالدليل ورد هذا ايض بان معني
شرطية حقية المقلد فيه فيكون حقيقيا في نفس الامر مع مجرد اعتقاده
كذلك وليس معني اشتراط الحقية اشتراط علمها بالبرهان حتي
يلزم ما ذكر فتقرر بهذا ان شرط التقليد اعتقاد صحة المقلد
فيه مع مطابقته للواقع اي كونه حقا في نفس الامر بشرط ان يكون
اعتقاد الصحة حاصلا للمقلد بكسر اللام من مجرد اخبار المخبر
المقلد بفتحها وليس من شرط اعتقاد الصحة حصول ذلك الاعتقاد
عن دليل مفيد للعلم خارج عن مجرد اخبار المخبر حتي يكون
التقليد في الشي راجعا للعلم به بدليل او نظر فيكون شرط التقليد
مبطلا له واما تقليد عامة اليهود والنصاري لاحبارهم
فليس الكلام فيه فان من جوز التقليد يشترط مصادفة المقلد
الحق وجريانه علي ما يعتبر في الايمان وهو ظاهر وبنحو هذا تنحل
المغالطة المذكورة المعلومة في القول بجواز التقليد وهي ان
القايل بجواز التقليد ان لم يعتمد صاحبه علي دليل فهو باطل
وان اعتمد علي الدليل كان تناقضا للعود بتجويز التقليد وان
كان عن دليل لا يستلزم كون المقلد فيه حصول للمقلد بكسر
اللام عن دليل حتي يلزم التناقض ضرورة الاستدلال
علي الجواز من جانب المجوز وحصول المعتقد للمقلد من جانب
المخبر فهو يعتقده بمجرد قوله لا بدليل اخر حتي يلزم ما ذكر
وهو ظاهر فان المستدل علي الجواز يقول الدليل علي الجواز
مثلا كون السلف يكتفون به مع حصول التصديق الذي هو
الايمان به والمقلد بكسر اللام ليس عنده في معتقده هذا الدليل

ولا غيره بل سمع من قال له ارسل الينا رسول من عند ربنا وربنا
عالم تدبير مثلا هو اله كل شي الي غير ذلك فاعتقد صحة ما قيل له
بمجرد ذلك السماع فليس هنا دليل علي هذا المقلد فيه سوي السماع فلا
تناقض ولا عود للدليل في التقليد وهو غاية في الوضوح ثم نبه علي
ان المعتزلة قد حكي عن جمع منهم ما يخالف ما تقدم من عدم الاكتفا بالتقليد
ومن وجوب النظر ودفع الشبه علي كل احد بقوله وعن بعضهم اي
عن بعض المعتزله وهو الكعبي منهم وابن عياش وجمع ممن يوافقهما
ان وجوب النظر ليس عاما لجميع المكلفين وانما هو في حق
البعض منهم وهم من كانت فيهم قابلية الادراك بالنظر والاستدلال
واما العاجز من المكلفين عن الادراك بالاستدلال كالعوام من بعض
العبيد وبعض النسوان فلا يكلفون في العقايد الا بتقليد المحق
من الناس وليس ذلك من تكليف ما لا يطاق لان قراين الحق
المفيدة للاعتقاد الصحيح صحيحة ومنها حال المقلد بفتح
اللام وعلي هذا فالعامي العاجز انما يكلف بالظن الصايب
اي الاعتقاد المطابق وسماه ظنا لمقاربته الظن في صحة الزوال
بالوسواس والتشكيك وقيل من جانب المعتزلة ان العامة
ممن ذكر كلفوا اسماع اول الدليل لا دلايل التي تتسارع صحتها
وانتاجها الي الافهام وهي التي لا يتعرض فيها لدفع الشبه
والشكوك ولا غموض فيها ككون الفعل الذي يشاهد حدوثه
يدل علي وجود فاعله وكون فاعله عالما به مريدا قادرا عليه
حيا ونحو ذلك فان فهموا اوايل تلك الدلايل وحصل لهم الاعتقاد
بها فليسوا مقلدين بل هم اصحاب الدليل الجملي وهذا الذي
لم يتعرض فيه لحل الشبه ودفع الشكوك وهولا لا يشترطون
التفصيلي في حق كل احد ولكن يمنعون التقليد فالتكليف بالعقايد
عند هولا ليس الا لاصحاب الدليل التفصيلي ان قدر عليه والا
فالجملي ومن لم يقدر علي احدهما خرج عن دايرة التكليف
ولذلك قال والا بان لم يقدروا علي اخذ العقيدة بالدليل الجملي

كالتفصيلي

كالتفصيلي فليسوا بمكلفين اصلا لان التقليد غير مشروع والاستدلال
معجوز عنه والعاجز عما يكلف به خارج عن جملة المكلفين قالوا وبعض
العبيد والنسوان العاجزين عن فهم اوايل الدلايل انما خلقوا لينتفع
بهم المكلفون كالبهايم لا للتكليف ولا يخفي ضعف هذا الكلام من
المعتزلة لان الخروج عن التكليف شرطه اجماعا الجنون المذهب للتمييز
بالطبع او بالعارض ان كان ذلك المذهب للتمييز لا يصح معه التدبير
اصلا وغير ذلك لا يسقط صاحبه عن التكليف فليخاطب بما يفهم ويلزمه
فان عنوا بالعاجزين المجانين فلا خلاف بالمعني وان عنوا غيرهم
فهو خرق للاجماع وبامثال هذا يعلم ان البدعة قد تخرج عن فضا
الجهل الي مضيق خرق الاجماع الذي ربما يودي الي الكفر فتامل
والمتاخرون من علما الملة علي انه ليس الخلاف في المقلد المشهور
قديما وحادثا خلافا في اجرا احكام الاسلام عليه من المناكحة
والصلاة عليه وحقن ماله ودمه وحجه وزكاته ونحو ذلك
بل يتفق علي ان احكام الاسلام تجري عليه كغيره ممن اقر بالاسلام
وان كان منافقا وانما الخلاف في انه هل يعاقب عقوبة الكافر
او لا فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله حيث لم يعلم ما يجب
عليه من ذلك بالدليل والجهل كفر وقيل لا يعاقب عقوبة
الكافر بل ينقص عقابه عن عقاب الكافر بسبب ماله من التصديق
الذي ليس للكافر الجاحد وهذا النقصان يحتمل ان يكون في الكيف
بان يكون خفيفا وان دام فلا ينافي هذا القول كونه ابديا كما يقال
في صاحب الكبيرة بنا علي خلوده في النار ويحتمل ان يكون في
الكم والكيف فيكون حكمه عند هذا القايل حكم العاصي بالكبيرة
عند اهل السنة وهذا القول يروي عن بعض المعتزلة مجملا
هكذا ثم اشار الي تحرير لمحل النزاع بقوله ثم الخلاف المذكور
في التقليد انما يتصور حيث يتصور التقليد وانما يتصور التقليد
في حق من نشا في شاهق جبل مثلا او في جزيرة ولم ينشا في دين الاسلام
ولم يسمع من اهله ما تواتر من معجزات النبي صلي الله عليه وسلم الدالة

علي صدقه **ولم يتفكر** في خلق السموات والارض ولا في اطوار نفسه الدالة
علي حدوثه ووجود صانعه وعلمه بمصنوعه وقدرته عليه وحياته
ونحو ذلك **فبينما** هو في ذلك الشاهق وفي تلك الغفلة اذ **اخبره بما يجب**
عليه اعتقاده من امور الالوهية والرسالة فصدق من اخبره بذلك
لمجرد الانصاف وظهور امارات الصدق من كونه لا حاصل له علي الكذب
فهذا هو الذي ينبغي ان يكون هو محل الخلاف **واما من نشا في دار الاسلام**
ولو كان في الصحاري فسمع عقايد الالوهية وتفكر فيما يتفكر فيه
المسلمون من الدلايل الواضحة كاتقان العالم الذي من جملته نفسه
وفي افتقاره وحدوثه **وتواتر عنده حال النبي صلي الله عليه وسلم**
في معجزاته الدالة علي صدقه **فهو من اهل النظر** والاستدلال
وان كان نظره جمليا لانه خارج به عن التقليد وهذا ظاهر بالنسبة الي
بعض العقايد كوجود الاله وعلمه وقدرته وحياته وثبوت الرسالة واما
بالنسبة الي ما فيه خفا في صحة التقليد والخلاف فيه وينبغي ان يعلم
ان من اخبره مخبر بامر وقامت عنده قرينة اوجبت له العلم
الضروري بصحة معني خبره فهو صاحب علم لا صاحب تقليد
وبهذا يصلح لمن القول بصحة تقليد الانبيا في كل شي غير بعيد لانه
في الحقيقة عايد الي وجود العلم الضروري فان الصحابة به
وبهذا يعلم ان القول بصحة تقليد الانبيا في كل شي غير بعيد لانه
في الحقيقة عايد الي وجود العلم الضروري فان الصحابة رضوان
الله تعالي عليهم علموا من حال النبي صلي الله عليه وسلم وطهارته
ونزاهته عن الكذب قبل النبوة وبعدها ان ما اخبرهم به حق لانه
اعلمهم ان ما اخبرهم به عن علم حقيقي في نفسه وانه لم يخبرهم عن
ظن ولا عن مجرد الاعتقاد الذي ليس بعلم ضروري فعلموا ان
ما اخبرهم به يقيني ولا يسالون عن دليله اذ كفاهم علمهم بعلم
النبي صلي الله عليه وسلم فهذا من العلم في الحقيقة لا من التقليد
الاصطلاحي انه لو كان لك صديق صادق تثق بثبوت صدقه واخبرك انه
حصل له علم بضرورة او بمشهود في شي ما وقامت عندك قرينة زايدة علي ذلك

كمثل التجسيم ففيه نظر لصحة الغفلة في كثير
من الناس الا اذا فرض ان الناشي في الاسلام
ونشا في داره تعلم من المسلمين جميع العقايد
تفصيلا وسمعها منهم جميعا واما اذا فرض انه
غافل عن التعلم والتفكر فيما فيه خفا في صحة
صح صح

بعلمه

٢١١

بعلمه وانه صادق كان يكون ما اخبرك به مما لا يخفاه ويقتضي حاله تعيينه ونعم نفسه فيه
حصل لك العلم الضروري بصحة ما قال ولا يكون ذلك من التقليد القابل للتبديل والتاويل
البحث السادس من مباحث فصل الاسما والاحكام في معني الكفر
الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مومنا فعدم الايمان في حق المجنون ومن
لا يعقل من الصبيان وكذا في حق البهايم لا يسمي كفرا واما الصبي الذي يعقل الايمان
فان قلنا ان عدم ايمانه كفر واندفاع الاشكال وكن القول بذلك غاية في البعد
اذ لا يكفر الصبي الا بموجبات الردة لا بمجرد الغفلة وان قلنا انه لا يكون كافرا الا
بالجحود وعدم سماع الايمان اشكل التعريف بالنسبة لمن لم يعرض عليه الايمان
ولم يعتقده ولو عرض عليه قبله لانه عدم الايمان في حقه ولم يحكم بكفره
واذا كان الكفر هو عدم الايمان والايمان تصديق النبي صلي الله عليه وسلم
فيما علم مجيئه به بالضرورة كما تقدم كان الكفر هو عدم تصديق النبي
صلي الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به في الدين بالضرورة سوا
كان الموصوف به جاحدا او شاكا مترددا او جاهلا غافلا ولهذا قال
وهو اي هذا التعريف **اعم من التكذيب** لان التكذيب لا يصدق الا في جاحد
ما علم مجي النبي صلي الله عليه وسلم به وعدم الايمان صادق في الشاك
والجاهل الغافل فهو اعم **لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب**
وهو الجاهل والشاك واختصاص التكذيب بالجاحد كما قلنا **وقال القاضي**
ابو بكر الباقلاني الكفر هو **الجحد بالله تعالي وفسر الجحد بالجهل** بالله تعالي
لئلا يخرج الشاك فانه غير جاحد **ورد** قول القاضي المذكور **بان الكافر**
قد يعرف الله تعالي ويصدق بوجوده كما اذا كان جاهلا بالرسالة
او جاهلا بكونه عالما بالجزئيات والكليات مثلا وهو مصدق بالوجود
فلا يصدق عليه الحد مع كونه كافرا فلا ينعكس لخروج بعض افراده **وان**
اريد الجهل به وباحكامه في الجملة وافعاله فهو غير مطرد اذ **المومن قد**
لا يعرف بعض احكامه كالمعتزلي المحكوم بايمانه مع جهله ببعض احكامه
ككونه خالقا لافعال العباد وكون اوصافه من العلم والقدرة والارادة
ونحوها وجودية وكذا بعض المختلفين من اهل السنة في بعض العقايد
ككون القدم والبقا وجوديين اولا فان بعضهم مخطي جاهل قطعا لان

المصيب في العقابات واحد واذا حكم بايمان من ذكر مع جهله ببعض الاحكام صدق
الحد عليه فيكون غير مطرد لتناوله غير افراد المحدود وهو ايمان من ذكر
واجيب عن هذا الرد **بانه** لا ايراد الجحد والجهل بمجرد الوجود ولا الاحكام
في الجملة حتى يلزم ما ذكر بل **المراد الجحد في شيء** معين من ذلك لا في الجملة
وذلك الشيء هو **ما علم قطعا** واجماعا **انه من احكامه** تعالى كوجوده ووحدانيته
وارساله للانبيا المعلومين **او الجهل بشيء من ذلك** واما ما لم يكن مقطوعا
بكونه من احكامه اجماعا فلا يكون الجحد فيه او الجهل به كفرا وانما يكون
الجحد او الجهل كفرا ان كان متعلقه من الاحكام ما علم اجماعا وقطعا اما
اجمالا كتنزهه عن جميع النقايص **او تفصيلا** كعلمه وقدرته وانزاله
الكتب المعلومة من الدين بالتواتر والضرورة فحينئذ يطرد التعريف لان الكافر
لا يكون كافرا حتى يجهل او يجحدها او بعضها والجاهل والجاحد بغير ذلك
لا يكون كافرا فتناول الحد كفر كل كافر فلا ينتقض عكسه ومن عرفها وهو
المومن لا يكون كافرا لم يكن كافرا فلا يتناول الحد ايمانه فلا ينتقض طرده
بل ربما يرجح هذا الحد على الحد بانه جهل بما علم مجي النبي صلى الله عليه
وسلم من الدين ضرورة لان هذا يتناول كفر الكافر قبل مجي النبي كالانبيا
ككفر ابليس اللعين ولا يقال يرد عليه ان ما صدق بالعناية والتفسير لانه
يحتاج الى ان يقال وبغير الجهل بالله الجهل باحكامه المعلومة بالضرورة
من الدين والعناية في الحد انما تكون لخفائه لانا نقول اما انصرافه
الى الجهل باحكام الله تعالى فهو معلوم عرفا لانك اذا قلت جهلت زيدا
انصرف عرفا الى الجهل بما يتعلق به من الاحكام واما انصرافه الى الاحكام
المعلومة اجماعا فلما علم في العرف واشتهر من ان الاحكام المعلومة
جهلها التي ليست بتلك المنزلة لا باس بالجهل بها في الايمان فدلالة
الكلام على المراد واضحة **وقالت المعتزلة** في تفسير الكفر **هو فعل**
قبيح من المكلف **او هو اخلال بواجب** منه وهو قريب مما قبله او
نفسه لان الفعل القبيح اخلال بواجب والعكس فاو هنا للتنويع
في التعبير **يستحق** اي يستحق المكلف **ذلك** الفعل القبيح او بذلك
الاخلال بالواجب **اعظم العقاب** فخرج عن الفعل القبيح او الاخلال

بالواجب

بالواجب الايمان وساير الطاعات وخرج باستحقاق اعظم العقاب ساير المعاصي
غير الكفر لان المستحق بها مطلق العقاب لا اعظمه **وفيه** اي وفي هذا التفسير
خفا ظاهر لان استحقاق اعظم العقوبة ليس لازما بينا للكفر وكذا كونه قبيحا
اما الاول فلان الاعظمية امر نسبي له مراتب يتخوف الوهم فيما تنسب له من
العقاب والتوسط التي فيها مراتب والاستحقاق يحتمل اللزوم ويحتمل امكان
العقوبة واما القبح فهو عرض عام لجميع المعاصي الا ان هذا الاخير لولا خفاء
الاول ومن خفا الاول يصح ورود الاستفسار عليه مع رد كل ما عقوبته لانه
يقال ما تريدون باعظم العقاب فان اردتم ما هو اعظم من كل عقاب خرج
عنه مراتب من الكفر اذ لا يتناول حينئذ الا عقاب اقبح الكفر وان اردتم
ما هو اعظم في الجملة بنا على ان اللام في العقاب للجنس الصادق ببعض
الافراد دخل كثير من الكباير وهو ما عقابها اعظم مما دونها وان اردتم
ما هو اعظم من عقاب الفسق فهو مع كونه يحتاج الى عناية خفية لزمكم
الدور لانكم فسرتم الفسق بما تلزم فيه عقوبة دون عقوبة الكفر ضرورة
انه لا يفهم حتى تفهم عقوبة الكفر ليخرج ما هو دونها فان اريد تم في تفسير
الكفر ما هو اعظم من عقوبة الفسق توقف كل منهما على الاخر وهو الدور
هذا على التفسير المطروق لديكم واما على تفسير الفسق عندكم بانه
الخروج عن طاعة الله بفعل كبيرة فيخرج عن تفسير الكفر ما هو من الكباير
كفر وهو موجود كثيرا فيبطل انعكاس تفسير الكفر بهذا التفسير للفسق
كما يبطل طرد تفسير الفسق حينئذ وان قيدت الكبيرة المذكورة في تفسير
الفسق بغير الكفر جاء الدور اذ لا تعرف هذه الكبيرة الا بمعرفة ما غير الكفر
ولا يعرف ذلك الا بمعرفة الكفر المتوقف على معرفة الفسق فقد ظهر ان تفسير
المعتزلة بما ذكر لا يتم مع خفائه ثم نبه على بحث يرد على تعريف الكفر
بما تقدم من انه هو عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع
ما علم مجيئه به بالضرورة مع جوابه فقال **فان قيل** التعريف المذكور
لا يصدق الا على الكافر الذي انتفى عنه التصديق المذكور والكافر لا ينحصر
في الذي انتفى عنه ذلك التصديق اذ **قد يكون المكلف بغير** انتفاء ذلك
التصديق **كافرا ببعض افعاله** الظاهرة التي اجمع على ان فاعلها يعد كافرا

كما لاستهزاء بالشريعة او صاحبها وكالسجود للصنم وكالقاء المصحف بالقاذورات فان هذه الافعال الظاهرة كفر اجماعا وهي ظاهرية فيصح وجودها من المكلف مع **تصديقه الباطني بحاله** اي ليست اضداداً له واذا صح وجود الكفر مع بقاء التصديق بطل عكس التعريف لصدق حد الفرد عنه وهو الكفر الحاصل بدون انتفاء التصديق **قلنا** لا نسلم ان من حصلت منه تلك الافعال لا ينتفي عنه التصديق المعتبر شرعا لان تلك الافعال وامثالها امارة قاطعة على ان فاعلها غير مصدق فهي تستلزم نفي التصديق فلا يخرج صاحبها عن افراد الكفر ثم **لو سلم** انه يجامع التصديق لم نسلم ان التصديق الشرعي غير مشروط بانتفاء تلك الافعال فنفيها جزء من اجزاء التصديق فمن وجدت منه فقد انتفى عنه التصديق الشرعي وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به مع نفي مثل تلك الافعال ثم على هذا ينبغي التنبيه عليها في تعريف التصديق المعتبر شرعا وان لم ينبه عليها للعلم بها او للبناء على ان من حصلت منه لم يثبت معه التصديق بناء على انها امارة قاطعة على نفيه **فان قيل** هذه الافعال الظاهرية من جملة المحظورات ونحن لا نقول ان سبه من جملة المحظورات الظاهرية فيلزم ان يكون نفي كل محظور جزء الايمان ان استوت المحظورات ونحن لا نقول به وان لم تستاو فما الفرق قلنا **يجوز ان يكون بعض المحظورات** يعتبر نفيه في ثبوت التصديق او يكون **علامة على التكذيب دون البعض وذلك** التخصيص موكول امره **الى الشارع** المختار فلا يسأل عما يفعل وهو اعلم بما يحكم به وهو خير الحاكمين فتلك الافعال المحظورات المخصوصة جعلها كفرا على انها تستلزم نفي التصديق او على انها شرط في اعتباره دون غيرها من ساير المحظورات فلا يطلب الفرق بين الافعال اذا كان التفريق من الشارع ولما ورد هنا بحث اخر وهو ان اهل علم الكلام لهم تاويلات مختلفة وتاويل في اصول الدين متباينة فان كان كل من اول في الكتاب او السنة مكذبا بالنبي صلى الله عليه وسلم اي غير مصدق له لزم كفر كثير من الفرق المؤولين بل كلهم فيلزم تكفير من اتفق على ايمانه كاهل السنة واهل الاهواء الخفيفة وليسوا بكافرين اجماعا

وان لم يكونوا بتلك التاويلات غير مصدقين بل مصدقين لزم ايمان جميع الفرق حتى من اتفق منهم على كفره كمن يؤول الجنة بالروحانية ومن يدعي علمه تعالى بالكليات دون الجزئيات ويؤول حشر الاجساد بحشر الارواح ويدعي قدم العالم الا صوره العينية ونحو ذلك وقد اجيب عنه بان الكفر انما هو في تاويل النصوص التي علم بالضرورة من جانب الشارع انها على ظاهرها اذ لا استحالة في ابقائها على الظاهر مع الاجماع على ذلك الظاهر والتاويل في غيرها هو الذي لا يكفر صاحبها وان اخطا فيه واشار الى هذا البحث وجوابه بقوله **وكذا بعض التاويلات في الاصول** اي وكذا يقال في كون بعض التاويلات في اصول الدين كفرا دون بعض اي مثل ما قلنا في الافعال يجوز ان يكون بعض محظورا يعتبر كفرا دون بعض بتخصيص من الشارع نقول بعض التاويلات يجوز ان يخصصها الاجماع المستند الى الشرع بكونها كفرا كتاويل علمه تعالى بالكليات دون الجزئيات وتاويل حدوث العالم بحدوث الصور العينية دون الهيولا ونحو ذلك دون بعض كتاويل ثبوت الرؤية بالبصر بالرؤية القلبية ونحو ذلك فلم يلزم استواء التاويلات في الكفر او في عدمه حتى يرد ما ذكر من البحث الذي قررنا اندفاع جوابه وذلك لان التخصيص بالاجماع المستند الى الشرع صحيح معمول به اجماعا

خاتمة في اسامي انواع الكافرين **الكافر ان اظهر الايمان** بالنطق او مع الاعمال وهو يعتقد الكفر **خص باسم المنافق** كبعض الكافرين ممن اظهر الاسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم **وان اظهر كفرا بعد ظهور الاسلام** بان طرا عليه والعياذ بالله تعالى كفر بعد ان كان مسلما او مومنا **فهو يخص باسم المرتد** لارتداده اي رجوعه عن الاسلام **وان قال بتعدد الالاه** كالثنوي القايل باله الشر واله الخير وهما نور وظلمة وكالمشركين عبدة الاصنام والملايكة والشمس والقمر **فهو يخص باسم المشرك** لاشراكه في الالوهية **وان تدين ببعض الاديان المنسوخة** كدين النصرانية واليهودية **فهو يخص باسم الكتابي** لتقيده بالكتاب **وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدم الزمان** وان الحوادث هو اوجدها **فهو الدهري** لنسبته الافعال الى الدهر الذي هو الزمان **وان نفي**

الصانع الحكيم سوا اعتقد ان للحوادث علة او اعتقد تكونها لا من شي فهو يجعل
باسم المعطل لتعطيله الحوادث عن الصانع المختار او لتعطيله الماثر عن صفة
الاختيار وان ابطن عقايد في نفسه هي كفر بالاتفاق كاعتقاده ان لا بعث وكانه
في نفسه بالدين وان اعترف في الظاهر بالنبوة المحمدية فهو يخص باسم
الزنديق وهو قريب من المنافق ويفرق بينهما بان المنافق مخصوص بمن
اضمر الكفر في زمانه صلى الله عليه وسلم والزنديق مخصوص بمن اضمر
بعده وهذا اصطلاح محض المبحث السابع في حكم من خالف الحق
في العقايد وهو من اهل القبلة هل هو مومن او كافر مخالف الحق من اهل
القبلة وهو من يصلي صلاة المسلمين ويقر بجميع دينهم ليس بكافر وهذا هو
مذهب الاشعري وكثير من اهل السنة ويروى عن ابي حنيفة رحمه الله
تعالى وهو مقتضى قول الشافعي اقبل شهادة اهل الاهوا الا الخطابية
لتجويزهم الكذب فيحكم بايمانه وان لم يصادف الحق في مدعاه كدعواه
خلق العبد افعاله ودعواه جواز روية الباري وعدم وجود الصفات
زايدة على الذات ودعواه ان كلام الله الحروف والاصوات ودعواه التجسيم وثبوت
الجهة والمكان الى غير ذلك مالم يخالف في ما هو من ضروريات الدين كحدوث
العالم وحشر الاجساد ووجود الجنة والنار يوم القيامة ووجوب الصلاة
والزكاة وثبوت النبوة ونحو ذلك فان خالف فيما ذكر بان ادعى قدم العالم
وان الحشر للارواح فقط وان معنى الجنة والنار مجرد التنعم او العذاب
الروحاني وان لا صلاة ولا زكاة وانما المراد التوجه الى الخالق بالقلب وتزكية
النفس من الرعونات ونحو هذا امر كافر اجماعا وقيل المخالف في العقايد
كافر لجهله باحكام الله تعالى وان لم يكن ما نفاه مما علم ثبوته في الدين
بالضرورة وقد تبين بهذا ان محل الخلاف هو المخالف في العقايد التي
ليست مما علم من الدين بالضرورة وهي التي يجزم بان المصيب فيها
واحد كخلق افعال العباد وكون الصفات معنا ماله وجود زايد على الذات
وكونها قديمة ونحو ذلك واما المخالف في العقايد الضرورية في الدين كحدوث
العالم وما ذكر معه فالاجماع على كفره وقال الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني
انما نكفر من اهل الاهوا من يكفرنا واما من لا يكفرنا فلا نكفره فالكافر

عنده

عنده من المخالفين في العقايد المذكورة هو من يقول بكفر اهل السنة كبعض المعتزلة
فانهم يكفرون اهل السنة بقولهم ان الله خالق كل شي حتى افعال العباد وحتى
ما هو عرفا مما يستقبح كالمعاصي ولكن لا يامر بها حتى روي عن الجبائي وهو
من يسمي اهل السنة بالجبرية انه كان يقول اهل السنة كفار ومن شك في
كفرهم فهو كافر واما من لا يقول بكفر اهل السنة كبعض المعتزلة غير الجبائي
فليس بكافر عنده وينبغي ان يعتقد ان قول الاستاد المذكور ليس تعصبا
ومجاراة للجاهل على جهله بل انما قال ذلك لدليل قايم عنده عقلا او نقلا
ومن الدليل العقلي ان من لا يكفرنا لم ير ما هو ايمان حقيقة وهو ما نحن عليه
كفرا بل راه ايمانا الا انه يرى ان ما هو عليه ارجح ومن يكفر اهل السنة يرى
ما هو حق وايمان كفرا فهو كاليهودي او النصراني الذي يرى دين الحق باطلا
ويرد هذا بان اليهودي ونحوه انما انكر الضروري من الدين وصاحب الهوى
انما انكر ما هو محل التامل ويرى انه المصيب فقط ومن الدليل النقلي ما ورد
من ان من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد با بالكفر احدهما ووجه الدلالة
ان اهل السنة على الحق قطعا فمن سماهم بالكافرين هو الذي با بالكفر ورد هذا
بان المراد من اعتقده مسلما وسماه كافرا وقصد الكفر الحقيقي لانه صير الاسلام
كفرا كما تقول اليهود والنصارى واما من لم يعتقد اسلامه كصاحب الهوى
غلطا منه فلا يلزمه ذلك كمن اعتقد المسلم يهوديا فسماه يهوديا ولذا من سماه
كافرا تغليظا وتقبيحا لعصيانه مع علمه انه غير جاحد ومنكر مقتضاه لا يكفر
ثم نبه على ما تقوله المعتزلة الضالون على وجه التعصب والعداوة في اهل
السنة وعلى ما يقولون في اهل الجبر الحقيقي وتداشوا الى بعض قولهم في
اهل السنة فقال وقال قدما المعتزلة نحن نكفر المجبره وهم النافون
للقدرة عن العبد لانهم نفوا اصل التكليف والله تعالى يقول لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ورد هذا بان اللازم للمذهب ليس مذهبا اذ لم يصرحوا
بان لا تكليف لانتفا شرطه وهو الاستطاعة وانما صرحوا بنفي قدرة التاثير
وان لا فرق بين فعل الاضطرار والاختيار فلزمهم نفي التكليف لانتفاء محله
وقالوا انا نكفر القايلين بقدم الصفات الوجودية كالارادة والقدرة
وغيرهما لانهم حكموا بتعدد القدما وقد كفر النصارى لحكمهم بتعدد القدما

الثلاثة فاحري من حكم باكثر من الثلاثة ورد هذا ايض بان النصاري لم يكفروا
بمجرد اثبات تعدد ما هو قديم وان كان صفات علي ان ليس كل واحدة منها
بالاه وانما كفروا اجماعا فانهم اثبتوا ذوات قديمة هي الصفات وصفات كل صفة
اله فتكفيرهم باثبات تعدد الالهة لا باثبات تعدد القدماء الذي ليس شيا
منها الها علي حدة **و** قالوا ايض نكفر القايلين **بخلق الاعمال** اي اعمال العبد
كلها وان العبد لا اختراع له ولا تاثير ايجادا واعداما عن العدم لان هذا قول
بالجبر وقد تقدم وجه تكفير المجبرة ورد هذا ايض بان القول بخلق افعال العبد
لا يستلزم نفي الاستطاعة التي هي وجود قدرة مقارنة لفعل العبد بلا تاثير
ويحس بها العبد من نفسه كانه موجد لفعله فلا يلزم علي القول بخلق
الافعال جميعا نفي الاستطاعة التي هي محل التكليف وقد تقدم ان المجبرة
لا يلزمه الكفر ايض لان لازم المذهب غير مذهب **و** قال **جهلاوهم** اي جهلا
المعتزلة **نكفر بزيادة من قال بزيادة الصفات علي الذات** لان ذلك يستلزم
التركيب بين الذات والصفات والمركب يقبل الانحلال كالجسم فيلزم حدوث ذلك
المركب والقايل بحدوث الذات كافر وهذه جهالة ظاهرة لان الشي لا يلزم
التركيب الذي يوجب قبول الانحلال كما في الجسم بمجرد تعدد اوصافه
فان الجوهر الفرد يقوم به العلم والحياة وغيرهما ولم يلزم تركيبه انفاقا
وان ارادوا بالتركيب وجود اوصاف متعددة ملازمة للموصوف سلمناه
ولا يوجب صحة الانحلال كما في الجسم ولزمته المصادرة لان الملزوم واللازم
شي واحد فقوله والمركب الذي هو الموصوف باوصاف لازمة كالجسم نفس
دعواه وهي باطلة **و** قال جهلاوهم ايض ونكفر القايلين **بجواز روية الباري**
يوم القيامة لان صحة الروية تستلزم كون المري جوهرا اذ الروية
لا تكون الا بمقابلة المري المستلزمة لكونه في جهة ولا يكون في الجهة الا الجوهر
او الجسم ومن قال بالجسمية كافر وهذه ايض جهالة وحماقة لان الروية معني
قايم بالعين مقتضاه ظهور المري وليس من شروط الظهور كونه في جهة
وانما ذلك بحسب العادة وعند الخوارق ما يصح ان يري وليس في جهة **و** قال جهلاوهم
ايض ونكفر القايلين **بالخروج من النار** ولو بعد نفوذ الوعيد اذا كان داخل النار قد
مات علي الاعتقاد الصحيح وانما دخلها بسبب المعاصي والكباير لان الخروج

من

من النار انما يكون للمومن والمومن لا يدخل النار لانها خزي والخزي للكافر فمن قال
بذلك اثبت الخزي للمومن فيكون كافرا لان النص يخالفه في اختصاص الخزي
بالكافر وهذه ايض حماقة وجهالة لان الخلود في النار انما يكون بالكفر
وذو الاعتقاد الصحيح ليس بكافر وان عصي وقد تقدمت الادلة والاجماع
القاطعة علي ذلك **و** قال جهلاوهم ايض ونكفر القايلين **بكون الشرور**
كالظلم والتعدي **والقبايح** من الافعال كالكفر والزني وشرب الخمر
انما توجد **بخلقه** تعالي لها **وارادته** لان فيه نسبة القبايح والشرور
اليه تعالي ونسبته لارادة القبايح وهو منزه عن ذلك فيكفر قايله
وهذه ايض جهالة فاضحة وحماقة وقباحة واضحة لان الافعال متساوية
بالنسبة الي قدرته تعالي وكمال اختياره فلا توجب له نقصا ولا تثبت له
دناة تعالي عن ذلك علوا كبيرا بل احاطة ملكه واختياره واقتداره بكل
شي هو كمال الوهيته وعظمة وحدته وعزته وانما النقصان الذي هو
الكفر اتصافه بالضعف وبالاحتياج الي شي ما في ذاته واوصافه
واما خلق الافعال المذكورة فليس وصفا به ينقص بل هو ايجاد لما شا
كيف شا وقد تقدم تحقيق ذلك **لنا** ما يدل علي مذهبنا ان احدا من
اهل القبلة لا يكفر ما لم يكذب بما علم من الدين بالضرورة **ان النبي صلي
الله عليه وسلم ومن بعده** من الصحابة والتابعين دايما يسلم الناس
علي يد النبي صلي الله عليه وسلم وعلي ايديهم و**لم يكونوا يفتشون**
من اسلم **عن العقايد** التي وقع اختلاف اهل القبلة فيها **و**لم
يكونوا **ينبهون** من اسلم علي ايديهم **علي ما هو الحق** من تلك العقايد
ولا عن ما هو باطل منها وما ذلك الا لكون اعتقاد الحق فيها غير شرط في
الايمان اذ لو كان اعتقاد ما هو حق منها بخصوصه شرطا لصحة الايمان
لنبهوا علي ذلك وبينوه لمريد الدخول في ملة الاسلام اذ النبي صلي
الله عليه وسلم ارحم الخلق وانصحهم لامته وكذا السلف الصالح من
بعده فكان يجب بيان الحق من تلك العقايد لو كان شرطا في الايمان
وحيث لم ينبهوا علي ذلك دل علي ان الخطا فيها لا يضر **فان قيل**
ان اقتضي حال النبي صلي الله عليه وسلم وحال السلف بعده التنبيه

علي ما هو شرط صحة الايمان ولزم ان ما لم ينبهوا عليه بخصوصه من العقايد
المختلف فيها بين اهل القبلة لا يكون شرطا في الايمان فكذا يلزم ان لا تكون
الاصول المتفق عليها بين الامة كحشر الاجساد وحدوث العالم شرطا في الايمان
اذ لم يروا انهم كانوا ينبهون علي الاصول المتفق عليها لاشتهارها وتحقيق
العلم بها من كل متاي للاسلام ولذلك اذا كان الذي اراد الدخول في
الملة غريبا غير متاي لم يدخل في الايمان حتي تبين له واذا كان اما لم
ينبهوا عليها لظهور ادلتها الجلية عند كل احد علي ما يليق باصحاب
الدليل الجلي لم يلزم من عدم بيانها لمريد الاسلام وللداخل فيه من
اول وهلة كون تلك الاصول المتفق عليها غير معتبرة في صحة الايمان
لان ظهورها تنزل منزلة البيان فمنها ما علم بالضرورة انها من
الدين واشتمل عليه الكتاب فلم يحتج لبيان معناه ولا البيان دليله
لانه مسموع من الكتاب وعلم ضرورة والسمع كاف فيه كحشر الاجسا
ومنها ما هو عقلي كحدوث العالم الا انه واضح البثوت لتشاهده ودليله
الي الافهام علي ما يليق باصحاب الجلي فان كل احد يري العالم مصنوعا
كنفسه فيتبادر اليه انه احدثه الصانع والحاصل من هذا ان الاصول
المتفق عليها ظاهرة فلا تحتاج الي البيان لان ظهورها قام مقام
بيانها وغير تلك الاصول يحتاج الي بيانها اذا قيل بان اعتقاد الحق
فيها شرط الايمان لان فيها خفا وربما يكون في الكتاب ما يتخيل منه
انه مخالف لما يقوله اهل الحق فيتاكد بيانها بازالة خفايها لو كانت
شرطا في الايمان فلم يترك بيانها الا من كون اعتقاد الحق فيها ليس
شرطا في صحة الايمان وهذا هو المدعي ثم ان هذا الدليل وهو
متمسك الفخر الرازي ومن تبعه علي انه لا يكفر احد من اهل القبلة
قد يرد عليه ان يقال قولك لو وجب بيان الحق في الاصول المختلف
فيها كخلق الافعال او زيادة وجود الصفة علي الذات ونحو ذلك
وجب بيانها من السلف الصالح واذا لم يفتشوا فيها ولم يبينوا دل
ذلك علي عدم شرطية اعتقاد الحق فيها في الايمان انه يمنع الملازمة لقايل
وسند المنع ان الشي قد يكون شرطا في الايمان ولا يبين للداخل في الملة

لكونه

[ختم]

لكونه لم يلاحظ حال الايمان لان الايمان يكفي فيه ان يومن الانسان
بالله تعالي وبما جا به النبي صلي الله عليه وسلم اجمالا فمن امن اجمالا هكذا
اكتفي منه به من غير ان يبين ما هو شرط عند ملاحظتها حتي اذا لاحظه
وجب بيانه بخصوصه كما امن به اولا اجمالا فكون السلف لا يبينون
يجوز ان يكون لعدم ملاحظة من امن كما بين له لا لكونه يكفي الايمان
ولو وقع الخطا باعتقاد الخلاف فيه مثلا اذا اسلم الانسان يجوز ان لا
يخطر بباله حدوث العالم ولا قدمه ولا حشر الاجساد ولا عدمه
بل امن بوجود الله وان ما جا به رسوله حق فترك بيان حدوث
العالم وحشر الاجساد له لعدم خطوره بباله اذ ذاك لا لكونه يصح
الايمان مع اعتقاد خلافه ثم اذا اخطر ما ذكر بباله وجب اعتقاد
حقيقته والا كفر وحينيذ يجوز ان يكون الحق في الاصول المختلف
فيها شرط الايمان ولم ينبه السلف عليه من اسلم لعدم خطوره
بباله واذا اخطر وجب اعتقاد الحق فيه والا كفر كالاصول المتفق
عليها فلم يتم الدليل المذكور والي هذا البحث اشار بقوله وقد
يقال ترك البيان للاصول المتفق عليها ليس لظهورها عند من اسلم
فتنزل منزلة البيان حتي يتم الفرق بينها وبين المختلف فيها
بل نقول انما كان ذلك الترك اكتفا بالتصديق الاجمالي وهو
تصديق النبي صلي الله عليه وسلم في كل ما جا به اذ التصديق
التفصيلي في كل عقيدة انما يكون لازما عند ملاحظة التفصيل
اي ملاحظة كل عقيدة براسها فترك البيان في هذه الاصول كتركه
في الاصول المختلف فيها لا لوضوح هذه دون تلك فلا يثبت الفرق
فلا يتم الدليل المبني علي الفرق والا بان لم يكن الترك لعدم ملاحظة
التفصيل لا يصح الايمان الجملي العاري عن عقيدة التفصيل
وذلك باطل اذ كم من مومن لا يعرف معني القديم والحادث ولا الحشر الجسدي
ولا الروحاني وهو مع ذلك مومن فلو كان شرط ايمانه ظهور ذلك لم
يكن مومنا ثم عند ملاحظته للعالم هل هو قديم او حادث يجب اعتقاده
حدوثه والا كان كافرا وكذا عند ملاحظة كون الحشر جسمانيا او روحانيا

يجب اعتقاد كونه جسمانيا والاكثر والحاصل ان الاصول المختلف فيها والمتفق
عليها يجوز ان يكون ترك بيانها من السلف عدم ملاحظتها لا انهم تركوا بيان
المتفق عليها لبيّنها بنفسها بخلاف غيرها وان كان الترك لهذا جاز ان
يكون الكل شرط الايمان عند ملاحظته بخصوصه وهذا الذي ذكره
يقتضي ان ما هو شرط في الايمان معنى شرطيته انه عند التعرض له
يجب اعتقاد الحق فيه ويجوز ان يغفل عنه ويثبت الايمان بدونه
وهو مما يحتاج الي بحث واستدلال ويجب ان يعلم علي تقدير صحة
ما قال المص اي مما هو شرط في صحة الايمان ما يجب ملاحظته في
اول وهلة كالايمان بالله تعالي وبرسله وكتبه واليوم الاخر
اذ لا معني للايمان مع الغفلة عن الله تعالي او عن رسوله وعن
كتابه المرسل هو به او عن اليوم الاخر هذا ما قررناه من
عدم كفر من هو من اهل القبلة ما لم ينكر الضروري من الدين هو الحق
وهو ظاهر كما تقدم واما اكفار الفرق بعضها بعضا فهو مشهور
ورده معلوم وقد تقدم ما كفرت به المعتزلة غيرهم وتقدم بيان رده
فلا حاجة الي التطويل بايراد جميع ما كفر به بعضهم بعضا وايراد رده
لان من عرف الحق تيسر له الرد علي نحو النمط السابق في تكفير المعتزلة
غيرهم فلنشر الي شيء من ذلك زيادة علي ما تقدم ليقاس عليه
فمن جملة ذلك ما كفر به اصحابنا اهل السنة طايفة المعتزلة وهو
امور منها انهم انكروا اتصاف الله تعالي بالصفات الوجودية
كالقدرة والارادة والعلم وغير ذلك بمعني انهم انكروا كونها وجودية
فقد نفوها والله تعالي ذات متصف باوصاف الالوهية من القدرة
والارادة وغيرهما فالمعتزلة جاهلون بالله تعالي والجهل بالله
تعالي كفر واجيب بان الجهل به من كل وجه لم يحصل من حيث
لانهم عرفوه من حيث انه موجود قديم باق لا يماثل المخلوقات
موجد للعالم والجهل به من وجه دون وجه لا يوجب الكفر والا لزم
كفر بعض الاشاعرة فيما اختلفوا فيه وهو من لم يصادق الحق
اذ المصيب في العقليات واحد ومنها انهم جعلوه غير قادر علي

فعل

فعل العبد وجعلوا العبد موجدا ومخترعا لافعاله فهو اثبات عجز الاله واثبات
شريك له وهو العبد المخترع لافعاله فهم كالمجوس المثبتين للشريك
واجيب بانهم لم ينفوا عنه القدرة حتي يلزمهم اثبات العجز بل عرض
للقدرة عدم التعلق التنجيزي كما تقول الاشاعرة فيما لم يرد في الازل
وليس في تاثير العبد في افعاله اثبات للشريك في الالوهية كما
قالت المجوس وانما فيه اثبات القدرة للعبد ليصح تكليفه وهو
قادر علي ازالة القدرة للعبد فلا يكون له تاثير فلا يكون له شريكا
ولو سلم فلازم المذهب غير مذهب اذ لم يصرحوا باثبات العجز ولا
بالشريك ومنها ان اثبات الفعل للعبد وانه هو الخالق لايمانه
وكفره يتضمن خرق الاجماع لان السلف مجمعون علي الابتهال
الي الله عز وجل ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفران فاذا وجب
عندهم خلق اللطف وهو ما يقرب للايمان والطاعة والعبد يخلق
لنفسه ما شا منهما كان هذا الاجماع غير صحيح لانه سوال ما لا
يحتاج اليه لان نفس الايمان غير مقدور للمسول منه بل هو
مقدور للعبد ونفس اللطف واجب عقلا فلا فايده لسواله
فكان اهل الاجماع قايلون هذا الابتهال له فايدة والمعتزلة
يقولون لا فايدة له وخرق الاجماع كفر كاثبات الرسالة
بالاجماع فان من انكرها كان خارقا كافرا واجيب بان خرق
الاجماع انما يكون كفرا اذا كان مصادفا لما علم من الدين بالضرورة
وما ذكر ليس منه ثم لو سلم ان خرق الاجماع المذكور كفر فهو لازم لمذهبهم
اذ لم يصرحوا بان ذلك الاجماع باطل وان الابتهال لا فايدة له وانما
قالوا ما يلزمه ولازم المذهب ليس مذهب ومنها ان المعتزلة قالوا
بشيئية المعدوم فالحقايق عندهم تقررت في الازل فيلزمهم القول
بقدم العالم لا سيما علي القول بان وجود الشي عينه وبه قال
بعضهم فالحقايق عليه لم يعرض لها ما اوجب حدوثها لان وجودها
عينها وعينها متقرر في الازل فتكون قديمة وهذا اشنع من القول
بقدم الهيولا لانه قول بقدم بعض العالم وهذا قول بقدم

جميعه واجب بان لازم المذهب ليس مذهبا فلا يكفر به اذ لم يصرحوا بقدم العالم وانما
قالوا علي هذا ما يستلزمه الي غير هذا مما يطول ومن جملة ذلك ايضا ما كفرت به
المجسمة وهو اوجه احدها انهم اثبتوا لله تعالي الجسمية فهم جهال به والجاهل
بالله تعالي واجب بانه جهل من بعض الوجوه الذي ليس بضروري وهو لا يوجب
كفرا وثانيها انهم يعبدون الجسم حينئذ والجسم غير الله تعالي ومن عبد
غيره فهو عابد وثن فيكون القايل بالجسمية كافرا واجيب بانهم انما
يعبدون الاله الذي هو الرزاق الخالق القديم الي غير ذلك لكنهم اخطوا
في اعتقاد جسميته فلم يعبدوا غير الاله العالم في اعتقادهم فلا يلزمهم
الكفر وثالثها انهم ضاهوا النصاري في الاهية عيسي عليه السلام
حيث اثبتوا الالوهية لذي جسم فيكفرون ككفرهم واجيب بانهم
لم يجعلوا غير الله تعالي الها كما تقول النصاري بل اعتقدوه علي خلاف
ما هو عليه والنصاري نفوا بما قالوا الالوهية عن الله تعالي واشركوا
معه غيره ومن جملة ذلك ما كفرت به الروافض لانهم يسبون الصحابة
ويقدحون فيهم والقران والحديث عظمهم واثني عليهم فقد خالفوا
القران وانكروا ما عليه مقتضاه فيكونوا كفارا واجيب بانهم يزعمون
ان من قدحوا فيه لم يسم في القران ولم يدخل في عموم موحد والاحاديث
الواردة بالتخصيص لحاد لا يكفر مخالفها الي غير هذا مما كفر به الطوايف
بعضهم بعضا واجاب عنه من لا يري التكفير فلنقتصر علي هذا القدر
فهو كاف من تقرير المتن **البحث الثامن حكم المومن** التقي
والكافر والفاسق في حكم الاخرة **ما مر** وهو ان المومن التقي مخلد في الجنة
اتفاقا بلا عذاب سابق والكافر مخلد في النار اتفاقا والفاسق مخلد في الجنة
اما اولا بعفو او شفاعة او بعد و نقا واما بعد نفوذ الوعيد فيه وخروجه
من النار وتقدم ما قال فيه المبتدع من انه يخلد في النار كالكافر
الا انه دونه في كيفية العذاب **والفسق** المذكور **هو الخروج من طاعة**
الله بارتكاب الكبيرة حتي مات مرتكبها عليها **وبالاصرار علي الصغيرة**
الي الموت والمراد بالاصرار الدوام علي الصغاير الكثيرة سواء كانت من نوع
واحد او من انواع متعددة **وقد يقيد** ارتكاب الكبيرة الذي هو فسق

بعدم

بعدم التاويل في ذلك الارتكاب **احترازا من الباغي** المأول وهو الخارج عن الامام
بتاويل انه يجوز له الخروج عنه لشبهة لاحت له فانه ليس بفاسق واما من
عرف عدم الجواز وارتكب الخروج عن الامام فلا شك في فسقه **واما استحلال**
ما هو معصية قطعا والاستهانة به فهو كفر اتفاقا واحترز بما هو معصية
علي القطع عما هو معصية بدليل ظني فان الحكم بحليته لا يوجب الكفر والمراد
بالاستهانة احتقار المعصية بعد العلم بانها معصية وذلك بان تكون في
نفسه مما يرتكب ولا يخشي منها اذي كالمباحات اما الاول فالعلم انه معصية
علي القطع فكونه كفرا لكونه انكار الصحة احكام الدين واما الاستهانة والاحتقار
فلكونه استخفافا باحكام الدين وحكم بان لا ثمرة لها يوم القيامة ولا في
الدنيا وهو يرجع الي الاستحلال لان الحلال هو الذي لا يخشي من فاعلته
حالا ولا مالا ولكنه مع ضرب من البعد عن التعظيم والاحترام ولو قال قايل
انهما شي واحد ما بعد اذ من استحل المعصية بعد العلم بانها مما ثبت في
الدين كونها معصية فهو مستخف بالدين غير معظم ولا محترم له
والمبتدع هو من خالف في العقيدة طريق اهل الحق وهم من كان علي
ما عليه السلف وصادف في عقايده ما هو حق وانما يكون مبتدعا فقط
ان خالف اهل الحق فيما ليس من العقايد المعلومة من الدين بالضرورة
كحدوث العالم وحشر الاجساد كما تقدم والا فهو كافر لا مبتدع **وهو** اي
المبتدع **كالفاسق** في حكم الاخرة لان الاخلال بعقايد الحق لا يكون ادون
من الاخلال بالطاعات وفيه بحث ظاهر لانه انما اخل بها بتاويل لا كالعاصي
ويجاب بان هذا التاويل لا يعذر به لظهور ادلة خلافه كما لا يعذر العاصي
بجهله بكونها معصية لانه يلزمه سوال اهل الذكر اذ لم يعلم وكذلك المبتدع
لا يعذر بجهله لظهور دليل الحق هذا المذكور في الكافر والمومن والفاسق
والمبتدع حكم الاخرة **واما** ما ثبت لهم **في حق الدنيا** اي في حكم الدنيا
فحكم المومن التقي **والكافر** والمومن **الفاسق مذكور في كتب الفروع**
الفقهية وهو ان المومن التقي له ما للمسلمين وعليه ما عليهم من الاحترام
والصلاة عليه ووراثته وغير ذلك بلا اذي يلزمه شرعا وكذلك
الفاسق الا انه ادني منه في التوقير ويخالفه في جريان الحدود عليه

ان كان ما فعل من فسقه يوجب الحد وجريان التعذير باجتهاد الحاكم ان لم يوجبه
واما الكافر فحكمه محاربة الحربي ومسالمة الذمي مع الجزية والزامه الاحكام
وقتل المرتد ان لم يتب واما حكم المنافق والزنديق فتقدم انهما متقاربان
وانما اختلفا في ان المنافق زمانه في عصر ابتدا الاسلام الى وفاته صلى
الله عليه وسلم والزنديق بعد ذلك فهو اجرا الاحكام الظاهرة عليهما
كالمومن في الصلاة عليه ودفنه ووراثته وغير ذلك واما حكم المبتدع
بعد ظهور بدعته واصراره عليها فهو البغض له والاهانة له قولا
وفعلا بترك تعظيمه واظهار احتقاره والطعن فيه وفي بدعته باظهار
ادلة خلافها والتفريج فيما يمكن منه ببطلانها واللعن له بسببه وسب
حاله والمبتدع المذكور يشمل من خالف الاشاعرة ومن هاهنا هم
في اتباع السنة كالماتريدية في العقايد لان كل من خالفهم فيها ظهر
فساد مذهبه وخروج سبيله عن سبيل الحق عقلا ونقلا اما عقلا
فلان ما عليه الاشاعرة هو الذي روي التصريح به من السلف وبه
دان الاوليا اهل البصاير والكشف الرباني حتى كان فيهم من كاد العلم
يتفق على ولايته وصلاحه ولم يظهر ذو بصيرة سلك غير طريق
الاشاعرة في الاعتقاد ولا روي التصريح بغيره في عقيدة من معنى
من السلف والصالحين من الاقطاب والاوتاد ومع ذلك فقد اخبر الشارع
صلوات الله تعالى عليه وسلم ان ما هو عليه هو واصحابه وهو الحق
تدوم الطايفة المتمسكة به وتبقى مشتهرة الى اخر الدهر ولم تبق فرقة
دام معتقدها بدوامها ولا اشتهرت كاشتهار الاشاعرة واما عقلا
فللادلة القاطعة القايمة على بطلان ما يخالفها وقد تقدمت وقد
تبين بهذا ان المبتوع مخصوص بمخالف قواعد العقايد السنية التي
ظهر ان خلافها مخالف لما عليه السلف الصالح وذلك لان المصيب في
العقايد واحد ولا يعذر المخطي فيها لظهوره لان خلاف الخطا واما المخالفة
في الفروع الظنية فليس من البدع في شي سوا بنينا على ان كل واحد
من المجتهدين مصيب او المصيب واحد لان المجتهد يجب عليه اتباع
ظنه في الظنيات فلا بدعة في المخالف المخطي في الظنيات عند اهل

الحق

الحق ومن المبطلين من جعل المخالفة في الفروع الظنية ايضا بدعة محرمة
فمن راى ان الحق اكل متروك التسمية عمدا وعدم صحة النكاح بلا ولي وعدم
نقض الوضو بالخارج النجس من غير احد السبيلين وعدم صحة الصلاة بدون
فاتحة الكتاب يقول على هذا ان المخالفة في هذه الاحكام بدعة والمحققون
يرون ان لا بدعة في المخالفة في الفروع لوجوب اتباع كل مجتهد ظنه ولذلك
لا يفسق ولا يبدع بعض اهل المذاهب الفرعية بعضا وهو ظاهر ومنهم
اي ومن المبطلين من زاد على كون المخالفة في الفروع بدعة فقال كل امر
لم يكن على عهد الصحابة فهو بدعة مذمومة كالمخالفة في الفروع وهذه
جهالة فاضحة لان البدعة هي ما لم يقم عليه الدليل الشرعي كيف والصحابة
رضوان الله تعالى عليهم قد احدثوا ما ليس في زمانه صلى الله عليه وسلم
لاقتضا الدليل الشرعي احداثه كجمع السيد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
عنه الناس على امام واحد في التراويح في المساجد وكامر السيد عثمان
رضي الله تعالى عنه بهذا الاذان الثاني في الجمعة وكجمع المصحف بامر ابي
بكر الى غير ذلك فاذا اقتضى الدليل الشرعي شيا ارتكب احداثه وان لم
يكن في زمن الصحابة ولم يكن ذلك بدعة لانها ما خالف دليل الشرع
ولذلك احدث العلما قواعد لفنون وانشاوها وانشاوا اصطلاحاتها
كعلم البيان وعلم الاصول والتصوف وكثير من علم الكلام وليس ذلك من
البدعة في شي بل هو من الدين المطلوب شرعا لما نودي اليه من معرفة
الحق والعمل به ثبتنا الله تعالى على الهدى وجنبنا جميع مسالك الردى
بنبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم الفصل الرابع
من فصول السمعيات وبه تمت وتم الكتاب والله تعالى المسول في تكميله
وتكميل جميع المقاصد دينا واخرى في الامامة وهي رياسة عامة في امر
الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فالرياسة وهي التقدم
على الغير كالجنس يخرج عن صاحبها من لا تقدم له على الغير لكثير من احاد
الناس وقوله عامة خرج به عن صاحبها من له تقدم لا على وجه العموم
كالقضاة والشرطيون ومن له رياسة في امر القبايل والنواحي وقوله
في امر الدين والدنيا تحقيق لمحل العموم وبيان لكون الامام ادمن انابه

هو المقدم في تنفيذ احكام الدين كالحدود والزام الفروض وترك المعاصي وفي احكام
الدنيا كالزام الحقوق واخذها من لديها وفسخ العقد ونصبهما ونحو ذلك
وقوله خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم لتخرج النبوة فانها رياسة عامة
في امور الدين والدنيا لكن لا نيابة عن النبوة وزاد بعضهم كونها لشخص واحد
لتخرج رياسة اهل الحل والعقد اذا عزلوا من ظهر جوره لان لهم رياسة في
ذلك اي تقدم على غيرهم من الامة فيما يعمهم نفعه وورد عليه ان وحدة
الامامة شرط من شروطها لا من مقوماتها والشروط كثيرة فالتعرض
لبعضها ليخرج ما انتفى عنه ذلك الشرط دون بعض ليس سديدا لانه
كالتحكم وقد يجاب كما اومانا اليه من اعترض بذلك بان وحدتها انسب
بالمقومات منها بالشروط لان اهل الحل والعقد لا يصدق عليهم انهم امام
حتى يخرجون بما شرط في الامام وانما يصدق الامام في الوحدة فيشارك
الوحدة لتحقيق معنى الامامة المتبوعة المنظمها لا شرطا خارجا عن معناها
ويترتب على ذلك انه لو بويع شخصان لم يقل لهما امامان لخروجهما
من مقوم الامامة وهو الوحدة والتحقيق انها من الشروط وان عدها
من الشروط دون المقومات انسب لان الامامة تتعقل في نفسها ويصح
وجودها في افراد كثيرة بالنظر لذاتها كسائر الكليات ولا تتوقف
التسمية بلفظها على وحدتها واهل الحل لم يتعرضوا في الحقيقة
في امور الدين والدنيا وانما تصرفوا في ايجاد ما يصلح لوجود المتصرف
فيهما فهم في عزله كهم في توليته فكما لم يصدق عليهم حد الامامة في
توليته فكذلك في عزله ولا يحتاج لاخراجهم بذكر الوحدة فتامل وقوله
خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم يشمل ما اذا استخلفه صلى الله
عليه وسلم بنفسه كابي بكر رضي الله تعالى عنه بناء على انه باشر
استخلافه كما قيل ويشمل ما اذا قدمه من بعده بامر شرعه لانه خليفة
عنه صلى الله عليه وسلم بامره وان كان بواسطة فلا يرد انه لا يشمل
الا من باشر استخلافه وتنعقد الامامة كما ياتي باختيار اهل الحل والعقد
واحدا يليق بها وتنعقد ايضا باستخلاف الامام غيره عند حضور وفاته
اما بالتعيين كاستخلاف ابي بكر عمر رضي الله تعالى عنهما واما بتفويض

التعيين

التعيين لجماعة يرضاهم الامام ليعينوا من يظهر لهم بعد التشاور بينهم كما فعل
السيد عمر في تفويض التعيين لجماعة هم خيرة اهل الارض حينئذ فال امرهم
الى تعيين السيد عثمان رضي الله تعالى عن الجميع وتنعقد ايضا بالاستيلاء والقهر ان
كان المستولي مستكملا لشروطها وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر
لان طاعته واجبة كما تجب طاعة غيره ما لم يامر بالمعصية واذا كان من
شروط الامامة الوحدة كما اشرنا اليه فيما تقدم لم تجز بيعة امامين في وقت
واحد ثم لا يجوز عزله من اهل العقد الحل والعقد ولا من غيرهم بلا سبب
ولو عزل بلا سبب لم ينعزل وكذا لا ينعزل بعزله نفسه الا ان يكون عزل
نفسه لعجز عنها وكذا لا ينعزل بطريان فسق او لعذر زايل قريبا كالاغماء
بخلاف طريان الجنون وطريان ما يوجب العجز عن جل امور الامامة
كالعمى والصمم والخرس والمرض اللازم الذي يسقط ما يشترط من القدرة
العلمية والعملية ثم الامامة القهرية ينعزل صاحبها بطريان قاهر له
اخر فيصير القاهر الثاني منعقد الامامة ثم نبه على ان ذكر الامامة
في هذا الفن تطفلي لعارض والا فمحل ذكرها وشروطها كتب الفروع فقال
واحكامها اي الامامة تذكر **في** علم **الفروع** اي في علم الفقه الموضوع
لبيان الاحكام العملية سواء كانت فروض عين وهي ما يتعلق بما يقصد
الشارع لزوم حصوله من كل عين من المكلفين او كانت فروض كفاية
وهي ما يتعلق بما يقصد الشارع لزوم حصوله في الجملة وان كان
الحصول من بعض المكلفين او غيرهما كالندب والاباحة والامامة من
فروضات الكفاية فيذكر حكمها في الفروع كسائر فروع الكفاية
اذ ليست مما يجب اعتقاد حكمه وذلك بان يذكر انه يجب على الناس
تقديم امام مستكمل لشروط الامامة وسياتي لينتظم به امر المعاش
وينصف الظالم من المظلوم ويقهر المفسدين ويجمع على الحق كلمة المسلمين
الا انه اي الشان **لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة** واختلافات
واهية **مخلة بكثير من القواعد** الحقية الدينية **ادرجت مباحثها في** علم
الكلام الموضوع لبيان العقائد الحقيقة وتزييف الاهواء الباطلية حتى
ان بعضهم يزيدها في حده فيقول هو العلم المبحوث فيه عن احكام الالوهية

والرسالة والسمعيات والامامة وما يتصل بذلك والحاصل ان حكم الامامة
انما يناسب ان يذكر في الفروع اذ ليس اعتقاد حكمها مما يتوقف الايمان
او يرجع الي ما يتوقف عليه وانما تذكر في علم الكلام وتدخل فيه لما شاعت
من اهل التعصب والاهوا اعتقادات فاسده فيها قد تفضي الي هدم
كثير من عقايد الاسلام وقواعد ثبات الدين فاريد هدم تلك الاهوا
وبيان الحق في الامامة ثم من عقايد اهل الاهوا المفضية للفساد اعتقادهم
عدم صلاح الخلفا الراشدين الذين هم اساس الدين ومنها قولهم ان الامامة
في علي وان الصحابة باجمعهم تمعوا عليه وغلبوه فضسقوا بذلك اجماع امة
حكم الله تعالي بانها خير الامم واوسطها قال الله تعالي كنتم خير امة اخرجت
للناس فلزم من ذلك عدم الوثوق بما يقولون وما ينقلون من امر الدين
لفسقهم وفي ذلك هدم قواعد السمعيات وعدم الوثوق بحقية الايات
البينات ومنها نسبتهم استحقاق الامامة بل والنبوة لعلي وان جبريل
غلط فيها فانزلها غير منزلها وهذا كفر صريح ومنها تكفيرهم من خالف عليا
ولا يكفر احد بذنب من اهل القبلة ومن ذلك اشتراطهم كون الامام
معصوما وذا معجزة وعالما بالغيب وفي ذلك استخفاف بحق النبوة
وتشريك من جهة المعني فيها فلا يوثق بما جا منها لاحتمال كونها من
ذي معجزة اخر فلا يوثق بانها من النبوة وهذه الامور ونحوها من
مذاهبهم البارده وان كانت ظاهرة الفساد قد يحتاج القاصر الي
تنبيهه علي وجه بطلانها وبيان اجتثاثها من اصلها فلذلك
ادرجت احكام الامامة في هذا العلم ليبين ما يصح من احكامها وما
يفسد وفيه اي وفي هذا الفصل مباحث سبعة الاول في وجوب
نصب الامام الثاني في شروط الامام الثالث فيما تثبت به امامته
الرابع في ان الشارع لم ينص علي امام معين الخامس في الامام الحق بعد
رسول الله صلي الله عليه وسلم السادس في افضل الناس ايهم
كانوا وغيرهم بعده صلي الله عليه وسلم السابع في وجوب تعظيم
الصحابة خصوصا الايمة منهم رضي الله تعالي عنهم اجمعين
المبحث الاول منها نصب الامام اي تعيينه وتقليده

الامامة واجب علي الخلق وجوب الكفاية كساير فروض الكفاية فاذا اقام بعض
الخلق بنصبه سقط الوجوب عن الباقين سمعا عندنا اي ووجوبه عندنا
بالدليل السمعي كساير الاحكام الشرعية لا بالعقل وكذا يجب بالسمع عند
عامة المعتزلة اي عند جمهورهم ومعني الوجوب السمعي عندهم انه مما
يستقل به العقل بل يستفيد بالشرع لا ان الشرع يستقل باثباته كما نقول
نحن وانما قلنا ذلك لان قاعدتهم ان الاحكام كلها بالعقل الا ان منها ما لا
يستقل فيه فينسب للشرع اذا كان كذلك وعقلا عند بعضهم يعني ان
بعض المعتزلة كالجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسن البصري يقولون ان
وجوب نصب الامام ثابت بالعقل لما فيه من دفع المضار وجلب المصالح
للعباد وما هو كذلك يوجبه العقل ولا يتوقف علي الشرع ولكن يجي الشرع
موكدا وستاتي حججهم مع ردها ويجب علي الله تعالي عند الشيعة فالوجوب
عند الشيعة عقلي ايضا لكن لا علي العباد بل علي الله تعالي الا انهم اختلفوا في
وجه الوجوب علي الله تعالي عن قولهم علوا كبيرا فمنهم من علل الوجوب
بان الامام به يحصل تعليم العباد ومعرفتهم لله تعالي اذ لا يومن من الخطا
في معرفته تعالي الا بالامام وما يحقق معرفته تعالي واجب عليه و
منهم من قال انما وجب نصب الامام علي الله تعالي ليكون لطفا واللطف
واجب عليه وانما كان لطفا لان به يكمل اداء الواجبات العقلية واجتناب
المقبحات العقلية ومنهم من تعالي فزاد في معني اللطف ان يكون معلما
للغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات المهمة
والمحافظة عن الافات والمخافات وليس بواجب اصلا عند النجدات
يعني ان اصحاب نجدة بن عويمر وهم النجدات يحكمون بان نصب الامام
لا يجب اصلا لا علي الله تعالي ولا علي العباد لا سمعا ولا عقلا لانه
لا تتحقق فيه المصلحة اذ قد يكون داعية للفساد وقال بعض المعتزله
وهو ابو بكر الاصم لا يجب نصبه عند التواطي بين العباد ونفي الاختلاف
بينهم واستقامتهم للانصاف والعدل فيما بينهم للاستغنا عنه بخلاف ما اذا
ظهر الاختلاف والجور بين العباد فيجب وعكس بعضهم وهو هشام
الفوطي فقال اذا ظهر الاختلاف والجور بين العباد لم يجب لانه

نصبه حينئذ يودي الى الفساد لان الظلمة اهل الجور رباخ القوه واتقواعنه ينبغ الهرج
ويجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الاسلام مع الامن من الفتنة ونسبنا القول
المفصل للمعتزلة دون بعض الشيعة لان نقل المعم في الشرح كذلك وان كان ظاهر المتن
ان هذا التفصيل للبغدادات من الشيعه وابطاله مذاهب هذه الفرق تقدم ما يفيده
في الكتاب عند بيان ان لا وجوب على الله تعالى ولا بالعقل وستاتي الاشارة
اليه **لنا** على الوجوب الشرعي في نصب الامام **وجوه** اربعة **اربعة** منها
وهو العمدة في اثباته **الاجماع** من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فقد روي
عنهم بالروايات المتظافرة والنقول الصحيحة ما يقتضي حكمهم بالوجوب
ولا يحكمون الا بما فهموا من الشرع لتنزه اجماعهم على القول بالاستدلالي
للشرع **حتى** دري انهم **قدموه** اي قدموا نصب الامام **على** اهم المهمات
من **دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم** وذلك انه لما توفي صلى الله عليه
وسلم دهش الناس من عظم الرزا حتى ان بعضهم لا يستطيع ان يصدق
بموته حينئذ من قوة يقين ابي بكر ووفور علمه بالله تعالى كشف
لهم الغطا عن موته فقال من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن
كان يعبد الله فان الله حي لا يموت فتلى وما محمد الا رسول الآية
فلا يسمع بشر الا وهو يتلوها كانما انزلت حينئذ فقال لابد لهذا الامر
ممن يقوم به فهاتوا اراكم رحمكم الله فتبادروا اليه وقالوا صدقت
ننظر في ارانا ولم يتخلف عن ما دعاهم اليه من تقديم من يقوم بالامر
احد ولا قال احد لا يلزمنا نصبه فهذا اجماع قولا وحالا ممن حضر حينئذ
ومن لم يحضر بلغه الامر وصوبه ويوكده التقديم على اهم المهمات وهو
دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ومعلوم ان اجماع الصحابة
حجة **الثاني** منها **انه** اي نصب الامام **لا يتم ما وجب** شرعا **الا**
به من اقامة الحدود وسد الثغور وغير ذلك مما يتعلق بحفظ النظام
يعني ان الشارع امر بامور واوجبها وجوبا مطلقا وهي اقامة الحدود
وسد الثغور ونحو ذلك كتامين السبل بقطع المحاربين ورفع يد
الظالمين وقهر المعتدين على المساكين وحمل الناس على ادا الزكاة
واقامة العدل في الاحكام وغير ذلك مما ينتظم به المعاش ويتهيا

به العقبى للاستعداد للمعاد وتلك الامور لا يتم امتثالها الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب فيكون نصب الامام واجبا اما الصغرى وهي ان الامام اوجب امورا
لا يتم امتثالها الا بالامام فلان الامور التي امر بها جرت العادة بعدم تيسرها
الا بالامام فان اقامة الحدود لا يتهيا الا بوجود قاهر والا منع اهل العصبية من
وجبت عليه ان تقيمها عليه اكفاهم وكذلك سد الثغور فانه لا يكون على الوجه
المفيد الا بقاهر للناس والا فعند ميلان النفوس للمنفعة الدنيوية لا يتيسر وجود
منهم يلزم تلك المواضع وكذا قطع المحاربين على الدوام لا يتمكن الا بكلمة واحدة
والا فتر الناس عن التوجه لهم واشتغلوا عن مصادمتهم وابما حتى ينقطعوا
واما اقامة العدل ورفع الظلم وهو اعم مما قبله واخذ الزكاة ونحو ذلك كصرف
اموال بيت المال فيما يكون محلا للاستحقاق فلان ذلك لا تقبله العامة من
احاد الناس ولا يقبله كفو من مماثله فلا بد من مرضي قاهر في ذلك ليتقبله
فيستقيم النظام ويصلح الحال ويتم هنا الاسلام واما الكبرى وهي ان ما يتوقف
عليه امتثال الواجب المطلق يكون واجبا فلما تقرر شرعا واجماعا ان ما يوصل
الى الواجب واجب والا كان الزاما لما لا يلزم ضرورة ان الوسيلة المتوقف عليها
ان لم تجب كان تركها جايزا وعند تركها الجايز يمتنع فعل المتوسل اليه والممتنع
غير مكلف به فيعود الامر ان لم تجب الوسيلة الى ان المتوقف عليها الزم
وهو غير لازم لامتناعه اذ الممتنع الفعل لا يكلف به اتفاقا واحترزنا بقولنا
الواجب المطلق مما اذا وجب الشي وجوبا مقيدا بوجود غير ذلك الشي فلا
يكون ايجاب ذلك الشي ايجابا لذلك الغير كوجوب الزكاة فانه مقيد بوجود
النصاب فلا يكون وجوب الزكاة مقتضيا لوجوب ايجاد النصاب لانه
لا وجوب للزكاة حتى يوجد النصاب بوجوبها وبعد وجوده لا معنى لايجابه
بوجوب الزكاة لانه ايجاب تحصيل الحاصل اذ الفرض انه حاصل فلو فرض
وجوب تحصيله لم يجب الا بوجوب اخر لا بوجوب الزكاة وذلك ظاهر
وبه تبين الفرق بين توقف تحصيل ذات الواجب على امر فيجب بايجاب
ذلك الواجب وتوقف وجوب الواجب على امر فلا يجب ذلك الامر الا
بوجوب ذلك الوجوب فافهم **الثالث** منها **انه فيه** اي في وجود
الامام الحاصل بنصبه **جلب منافع** للعباد لا تعد **ودفع مضار** منهم

لا يحصي وكل ما هو كذلك فهو واجب اجماعا اما عندنا فبالادلة السمعية
الشرعية اذ لا حكم للعقل عندنا في احكام غير العقايد فالادلة السمعية يفهم منها ان
ما فيه منافع كذلك يجب علي العباد ارتكابه اذ الشرع انما جا بتحقيق المنافع ودفع
المضار ما امكن ولم يجوز الاقدام علي المضار اصلا واما عند غيرنا فبالضرورة
العقلية وتركيب الدليل علي ما اشار اليه ان يقال نصب الامام مشتمل علي
جلب ما لا يحصي من المنافع وعلي دفع ما لا يعد من المضار وكل ما كان كذلك
وجب علي العباد فعله اما الكبري وهي وجوب ما كان كذلك علي العباد
فبالاجماع اذ لا يجوز الاقدام علي المضار متي امكن دفعها لا عندنا ولا عند
الحاكمين بالعقل واما الصغري وهي اشتمال نصب الامام علي ما لا يحصي من
جلب المنافع ودفع المضار فثبوتها يكاد يلتحق بالضروريات الحسية كوجود
النهار والليل فان الناس اذا كان لهم قاهر يحملهم علي العدل والجادة تمكن
كل واحد من التسبب النافع في الدنيا والدين واتمول ما ينبغي فيه من منافع
العاجلة والاجلة اذ بالامامة تبني المساجد الجوامع وتشيد الصوامع
وتسكن الاسواق وتكثر البركة في الارزاق وتجلب التجار الي كل بلد
ما يحتاج اليه ويتنافس في تحصيل العلوم وتزداد الاجناس وتنفع غلاتها
وتقل هجوم المخافات في الطرقات وينكف اعداء الدين عن انتهاب النفوس
والاموال ويقام بالوظايف والاوراد بسبب الغنا وتعمر المداين والقري
ويرغب في الاجتماع بها وتصلح البساتين وتعمر بالغروسات ولا يخاف
المسلمين علي ما بيده من ضيعة او مال وينزجر عن القتل وتخمد العداوة
وتزوي الفتن في الحواضر والبوادي وبالجملة فاجتماع الناس علي راي واحد
به يستقيم الاجتماع والالتيام بينهما وننفذ علي كل ما يراد حتي في حق اهل
رفقة في طريق احتاجوا الي سلوكها والتفاوت وانتفا الضابط الواحد
يودي الي الافتراق واختلال المساق فيبطل التعاون ويكثر الجور
بالشهوات والتغابن الي غير ذلك مما يشاهد من الالتيام والتفاوت
علي منافع عند انتظام الحال بقاهر عادل ومن وجود مضار بالافتراق
والاختلاف والتظالم والتشتت عند انتهايه حتي ان بعض الحيوانات
العجم لا يستقيم لها العيش والالتيام للاتحاد والمنافع الا بسلطان كالنحل فانها

تتشتت

تتشتت لانعدام سلطانها واذا كانت المنافع الكثيرة مع دفع المضار العديدة موجودة
في شي وجب السعي في تحصيل ذلك الشي كالامام لما ذكر والفرق بين هذا الوجه
والذي قبله وان اشتركا في ان كلا منهما جلب اعتبار المنافع ودفع المضار في وجوب
نصب الامام ان الاول مبني علي انا امرنا بتحصيل منافع ودفع مضار معينة اولا
فيلزم امرنا بما تتوقف عليه تلك المنافع ودفع المضار وهذا مبني علي ان هنا
منافع ودفع مضار كثيرة فيومر بما يوصل اليهما وان لم نومر بتحصيل تلك المنافع
ودفع تلك المضار اولا وحاصل الفرق ان الامر هنا بنصب الامام ليس لازما
لامر سابق بل امر به استقلالا اولا لما فيه من منافع كثيرة ودفع مضار عظيمة
والامر بنصب الامام هنالك تابع لامر مبني معين سابق فذلك الامر عن الامر
بذلك النصب وفرق بين الاعتبارين تامل فان قيل ما ذكر من وجوب نصب
الامام انما يتم لو تخلص نصبه من وجود المضار بان تمحض لدفع المضار المشتمل
علي جلب المصالح لما تقرر شرعا من وجوب دفع المضار ما امكن ونحن لا نسلم
تخلصه لذلك لانه وان اشتمل علي دفع المضار فهو يتضمن مضار ايضا وكل
شي تضمن مضار وتضمن دفعها لم يتعين الوجوب بل ينظر الي الضررين
ايهما اخف فيرتكب موجبه وعلي هذا ينظر في نصب الامام وتركه فان كانت
مضار نصبه اقوي من مضار تركه ترك نصبه وان كانت مضار تركه اقوي
نصب لما تقرر ان الضررين اذا تعارضا ارتكب اخفهما واذا تقرر هذا لم يتعين
الوجوب بما ذكرتم لاحتمال ان تكون مضار نصبه اقوي فيجب تركه او مساوية
فيتوقف ووجه اشتمال نصبه علي المضار ان النفوس مجبولة علي عدم
الاذعان لا سيما الاكفاء عليها وعدم قبول الكون تحت الامر والنهي بل
تنزع النفوس الي تولي مثل ما اريد من الامام من الامارة والقهر والغلبة
فعند ارادة نصبه ربما خولف من اراد ذلك فيودي الحال الي الهرج والقتال
المودي الي تعطيل المصالح والافتتان عن الدين وانظر الي ما وقع بين السيد
عثمان من الهرج والفتن ثم الامام بنفسه بعد ان يظهر وجود الشروط فيه
ربما انقلب عند التمكن فيجور ويعمل بالشهوة في الامة ويترك اهل خدمته
ووداده لما شاوا وفي ذلك فساد شاغل للمسلمين عن امور الدين والدنيا
قلنا لا عبرة بها اي بالمضار التي توجد عند نصبه لقلتها بالنسبة

الي مضار تركه لان رعاية الضرر الاعظم اوجب وتحقيق ذلك ان توقع الهرج بالمخالفة
ليس باكثري ولا كثير بل عدم وقوع الشقاق والخلاف بين الامة عند نصب الامام
اكثر ما وقوعا لان اهل العقول المرجحين لطلب نفي الفساد اكثر وعلي تقدير
لزوم الخلاف فاصحابه اقل فيغلبون ولا يسقط توقع القليل ما يوجبه الكثير
واما توقع ظلم الامام نفسه وان كان قد يقع فلا يلتفت اليه ايضا لان فساد
كثرة الايدي في الظلم اعظم من فساد ظلم يد واحدة وعلي تقدير اطلاقه الايدي
الكثيرة في الظلم بذلك اقل القليل بالنسبة الي عدم اطلاقه كما شوهد لان الانسان
مجبول علي حب الاختصاص بالتصرف وان كان ظلما والظلم باليد الواحدة
اقل القليل بالنسبة الي الظلم الكثير بكثرة الايدي عند استقلال كل احد براسه
وهذا ابسط كما اشار اليه بالايجاز **فان قيل** اذا وجب علي الامة نصب
الامام كان ترك نصبه معصية منهم **فالامة بعد الايمة** الاربعة المهديين
وهم سيدنا ابو بكر وسيدنا عمر وسيدنا عثمان وسيدنا علي رضي الله تعالي
عنهم يحكم عليها بالمعصية دائما **علي الضلالة** اذ لم ينصبوا اماما يكون خليفة
بعد الاربعة يستجمع الشروط ويوكد عدم نصبه وانتفاء وجوده بعد الايمة
قوله صلي الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا
وقد تمت الثلاثون بخلافة السيد علي كرم الله تعالي وجهه بل ربما يشير هذا
الحديث الي تعذر نصب العدل بعد الثلاثين ومقتضي ذلك عدم الوجوب
والا كان ذلك اخبارا بمعصية الامة بتركه ثم لو سلم نصبه بعد الايمة الاربعة
فبعد الدولة العباسية لم ينصب والا كان قطعا فيلزم عصيان الامة
بتركه لكن معصية الامة جميعا اجماع منهم علي الضلالة اذ المعصية ضلالة
والاجماع علي الضلالة محال لقوله عليه الصلاة والسلام امتي لا تجتمع علي
ضلالة فما ادي الي ذلك وهو وجوب نصب الامام يكون محالا **قلنا** الامة
انما تركوا نصبه بعد من ذكر **ضرورة** لا اختيارا لانهم فتوهم من استولي
عليهم فلم يد عهم لتادية هذا الواجب وانما تكون الامة عاصية لو امكن
نصبه ولم يجبروا علي تركه وحيث تركوه اضطرارا مقهورين علي ذلك بمن
استولي عليهم بالقهر والغلبة ولم يتمكن لهم اختيار نصبه **فلا معصية**
في جانبهم **ولا ضلالة** في حقهم من المعصية والضلالة انما يتقرران

في

في ما نفهم من نصبه وفي حق من امكن له اختيار نصبه وتركه واما الامة فلا
يلزمهم شي لعدم التمكن واما الحديث المذكور فيحتمل ان يكون اخبارا بعدم
التمكن ولا يقتضي ذلك عدم الوجوب عند التمكن ويحتمل ان يكون اخبارا
بان كمال الخلافة في الثلاثين فان كانت بعد لم تبلغ درجة الكمال فلا يفيد
ذلك عدم الوجوب بالاصالة ومع ذلك فهو خبر احاد لا يعارض الوجوب الثابت
بالاجماع **الرابع** من الاوجه التي استدللنا بها علي وجوب نصب الامام
وجوب **طاعته و**وجوب **معرفته** الثابتين **بالكتاب والسنة** اما ثبوت وجوب
الطاعة والمعرفة بالكتاب فلقوله تعالي يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم واما وجوبها بالسنة فلقوله صلي الله عليه وسلم
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فقد امر الكتاب بطاعته
ويلزم منها معرفته ونهت السنة عن جهله ومعلوم ان طلب معرفته
ليتبع لا ليعصي واذا تقرر بالكتاب والسنة وجوب طاعته ومعرفته لزم
وجوب ايجاده اذ لا يطاع ولا يعرف المعدوم وقد يبحث هذا بان الامر
بالطاعة انما هو بتقدير وجوده اذ لا معني للامر بطاعة المعدوم فكانه
قال اذا كان لكم امير فاطيعوه وهذا لا يقتضي ايجاب تكوينه والكلام في ذلك
احتج القايلون بوجوبه اي بوجوب نصب الامام علينا **عقلا** وهم بعض
المعتزلة كما تقدم **بان فيه** اي في نصبه **دفع الضرر** اللازم عند عدمه
من التهارش والفتن وظلم الناس بعضهم بعضا واكلهم اموال بعضهم بعضا
وتحويف بعضهم بعضا الي غير ذلك مما يكون عند عدم الامام وهو ضرر في
استطابة العيش وضرر في تيسر الاشتغال بالمعاد **فيجب** لان دفع الضرر
واجب وتركيب الدليل علي قصدهم ان يقال نصب الامام مشتمل علي
دفع الضرر وكل ما هو مشتمل علي دفع الضرر فهو واجب عقلا فنصب الامام
واجب عقلا وهو المدعي اما الصغري فثابتة بالمشاهدة واما الكبري
فلان كل عاقل يحكم عقله بوجوب دفع الضرر اذ لا يستحسن احد ما فيه الضرر
قلنا في رد هذا الاستدلال ان عنيتم ان العقل يلزم صاحبه تجنب
الضرر لان شان العاقل تجنب الاضرار وتطلب الانفاع فهو مسلم
ولا يفيد المدعي اذ هو **لا يعني** الوجوب الذي نحن بصدده من

استحقاق تارك موصوفه الذم والعقاب وانما هو بمعنى الاستقباح العقلي للترك
والاستقباح المذكور لا اشعار له بترتب الذم والعقاب والعلام في الوجوب بمعنى
ترتب الذم والعقاب على الترك والعقل لا يحكم به وقد تقدم نحو هذا في رد الحكم
العقلي في الاحكام العقلية السمعية الشرعية وقد علم انه هذا الابطال
ينصرف للكبرى وهي القايلة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا وذلك ظاهر
واحتج القايلون بوجوبه عقلا على الله تعالى بانه اي نصب الامام لطف
اذ هو محصل للمعرفة بالله تعالى التي هي واجبة وحصول المعرفة بغير
الامام متعذر لاستيلاء الجهل على النفوس الابية اذ خليفته وهو الامام
وهذا التوجيه للملاحدة وقيل في توجيهه كون نصب الامام لطفا انه
مقرب من الطاعة لما فيه من قهر الظلمة وحمل الناس بالعدل على الجادة
ولا شك ان الانسان اذا شاهد تلك الاثار لم يقتحم في الغالب فيكون بذلك
قريبا من الطاعة بعيدا عن المعصية وتركيب الدليل على الوجهين
ان يقال نصب الامام لطف بالناس لتعليمهم معرفة الله تعالى او لتقريبهم
به الطاعة وتبعيدهم به عن المعصية وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا
على الله تعالى وهو المطلوب ورد هذا اجمالا بان الواجب العقلي لا يتخلف
واذا كان ممكنا فيلزم ان لا يخلو الزمان من الامام العدل على تقدير وجوبه
عقلا في جانب الله تعالى وهو باطل بالمشاهدة فيفسد الدليل لبطلان
نتيجته ورد تفصيلا بمنع مقدمتي القياس اما الكبرى فلما تقدم غير
ما مرة من انه لو وجب عليه تعالى ما هو لطف بالعباد فاما ان يجب
كل ما هو لطف او بعضه فان وجب البعض دون البعض فهو تحكم محض
وترجيح بلا مرجح وهو باطل اجماعا والا انسد باب اثبات الصانع
وان وجب الكل فلا شك ان احسنه ان يخلق الانسان في الجنة من غير
ان يرى الموت ولا ما هو هول دنيا ولا اخرى فبطل ما تخيلوه وايضا
اللطف عليه تعالى ان امكن له تركه فهو من جملة الجايزات الترك ولا
يجب منها الا ما اوجب المختار تفضلا وامتنانا فيبطل اصل الوجوب
العقلي وان لم يكن الترك بطل وصف المختار بالاختيار الذي هو
لازم امكان الترك وهذا يكفي في ابطال الدليل لبطلانه ببطلان احدى

مقدمتيه واما الصغرى وهو كون نصب الامام لطفا لاسكان المعرفة به والبعد به
عن المعصية فلان اللطفية التي تقتضي الوجوب على زعمهم هي اللطفية التي
لا يشوبها ضرر ولا يقوم غيرها مقامها ونصب الامام ليس كذلك وكيف يكون
كذلك وفيه مفاسد تنشا وتتحرك عند قصد نصبه لانه يثير العداوة من الاكفا
الذين لا يرضون بالدخول تحت العصا اذا كان اختلاف الاراء وميلها الى الاباء
عن امتثال الاكفاء لامر من ولي عليهم يوجد عند نصبه كان نصبه محركا للفتن
وموجبا لهذه المفاسد عدم الانصاف فيكون نصبه جالبة الضرر ومظنة
الخطر ومن اسباب الغير فكيف يثبت كونه لطفا خالصا وايضا كيف يكون
نصبه لطفا لا يقوم غيره مقامه وهو الذي يترتب عليه الوجوب على
زعمكم اذ ما يقوم غيره مقامه لا يتعين لافادة الغرض حتى يجب وعمل
الطاعات وترك المعصية الذين اوجبتم الامامة لاجلهما يمكنان مع عدم
الامام اذ لا يمنعهما العقل فلا تتعين الامامة للتوصل لهما بل ربما يقال
ان فعل الطاعة بدون الامام اكمل لان الطاعة حينئذ اشق على النفوس
لتكلفها مع عوايق الزمان فيكون ثوابها حينئذ اكمل فيترجح حال عدم الامامة
في شان الطاعة على حال وجودها وهي ايضا اقرب الى الاخلاص من وجودها
مع الامام لانها مع الامام ربما كانت خوفا منه فينتفي هنا الاخلاص بل نقول
خلقهم اي خلق الناس معصومين من المعصية الطف من خلقهم غير معصومين
ثم خلق الامام لهم ليحجز بينهم وبين المعصية فقد امكن ان لا يخلق اللطف
الذي هو نصب الامام فلا يجب وعلى هذا فالقول بانه اي نصب الامام
منفعة خالصة وهو لطف لا يقوم غيره مقامه ممنوع اما الخلوص
فلما ذكرنا من شوب الاضرار له واما عدم قيام غيره مقامه فلما ذكرنا ايضا
من ان الطاعة تمكن مع عدم الامام على وجه اكمل وان العصمة من المعصية
الطف واولى في تحصيل الغرض وقد يجاب عن دعوى اشتمال نصبه على
المضار ايضا بما تقدم من ان تلك المفاسد بالنسبة الى مصالح الامامة وما
دفعت من المضار امر قليل فلا يعبا بها ويجاب عن الاكملية بدون
الامام بان العادة في الكثير من الناس الاخلاص بالمجاهدة للنفوس مع الامام
وعند عدمه فلا تكون الطاعة او تقل فلا ينفع اخلاصها فيما ذكر لقلته الا

ان هذا لايدفع امكان فعلها عقلا بدون الامام واما خلقهم معصومين فمن معني مسنع
الكبري لان حاصله ان هناك لطفا اعظم من هذا ولكن الدليل ميكفي في بطلانه بطلان
احد مقدمتيه وايضا اللطف الذي هو كف العباد عن القبايح وهو ظاهر وانما
كان اللطف انما يتحقق انما يكون في ظهوره اي ظهور الامام ليزجر الناس جهارا
واما عند خفاه فلا يقهر احدا ولا يزجره عن القبايح وهو ظاهر واذا كان اللطف
انما يتحقق بالظهور لا عند الخفا وانتم لا توجبونه اي لا توجبون ظهوره وانما
توجبون وجوده وان كان خفيا ليلا ينتقض عليكم مدعاكم لو اوجبتم ظهوره
بما شاهد من انا رعدم ظهوره وتستندون الي وجوب وجوده دون وجوب
ظهوره الي ما روي عن السيد علي رضي الله تعالي عنه انه قال لا تخلوا
الارض من قايم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خفيا مغمورا فاذا انقرر من
مذهبكم ان الامام لا يجب ظهوره بل يجب وجوده وان خفي لم يصح اثبات
ذلك بوجوب اللطف علي الله تعالي لان ما اوجبتم من مجرد الوجود وان
مع الخفا لا لطف فيه اذ لا ينزجر الناس به وهو خفي وما فيه اللطف وهو
ظهوره لا يجب عندكم فتخاذل مذهبكم وتدافع مقتضاه فان قيل
لا نسلم توقف انزجار العباد علي ظهوره بل مجرد الوجوب اي وجوب وجوده
وان مع الخفا لطف زاجر للعباد عن القبايح فينزجرون لاجل خوفهم الظهور
فيقيم عليهم حد الادب فان العباد اذا عرفوا انه كان خافوا ان يظهر لهم
فيسلط عليهم زواجر الحدود وروادع الادب اذ شان العقلا الانزجار عن
ما يتوقعون العقوبة عليه اذا اوجد من يمكن معه ذلك فالوجود مع الخفا
لطف موجب للانزجار بسبب توقع ظهور صاحب الزواجر بالفعل
واما ظهوره ونصرته الظاهر فهو لطف اخر فوته العباد عن انفسهم
بسو اختيارهم حيث اخافوه باظهار امارات العداوة وعدم الطوع
وتركوا نصرته وحاصل هذا انه ان قيل ان مجرد الوجوب كاف في اللطف
الموجب لوجوده لان العباد اذا عرفوه موجود انزجروا خوفا منه
واللطف الذي يكون بالظهور زايد علي ذلك والعباد فوتوه عن انفسهم
بترك نصرته واخافته حتي لم يظهر قلنا في رد ما ذكر هذا الكلام
متناقض لانكم نوجهتم خفاه بترك نصرته واخافة العباد اياه

باظهار

باظهار امارات المخالفة والعداوة فكيف ينزجرون خوفا ممن خاف منهم فلم يظهر
وايضا لما كان الامر كذلك وان الانزجار يكون بخوف ظهور مرتقب فحينيذ يكفي
في الانزجار خوف الموجود اي خوف وجوده ونصبه وان لم ينصب ولا وجد لان
من ينزجر لارتقاب الظهور ينزجر لارتقاب الوجود وينزجر للحكم بانه يوجد
ولو بعد حين ضرورة ان من يراعي الطواري في الانزجار لا فرق عنده بين
ما وجد ويخشي ظهوره وبين ما لم يوجد الا انه حكم بانه لا بد ان يوجد فان الخوف
موجود مرتقب الظهور كالخوف من مرتقب الوجود اذا كان لا يدري حتي
يوجد ولا هل وجد الان او سيوجد الا تري ان السلطان اذا حكم انه لا بد
للقرية الفلانية من حاكم وحتي وقت ارساله فان من ينزجر لخوف
حاكم خفي في القرية لا يدري متي يظهر بامر السلطان ينزجر لخوف ارسال
السلطان لحاكم لا يدري متي يرسل من غير فرق بين الامرين لان في كل تخوف
وجود الا ان الاول تخوف وجود الظهور والثاني تخوف وجود بارسال
وايضا اذا كان موجودا الزوما وانما منع ظهوره كثرة الاعدا او قلة الانصار
والاعوان فلم يظهر لهم عقوبة لهم فينبغي ان يظهر للاوليا اي لاوليائه
واحبائه اذ لا بد في الامة من احبائه فلو كان موجودا كما تقولون واخفي
نفسه من الاعدا لظهر للاحبا الذين مضوا في انتظاره وفني زمانهم
في ترقبه ليتوصلوا للاعمال العدلية والمصالح الدينية والدنيوية
واذا لم يظهر للاحبا الذين بذلوا المهج والاموال في نصرته وافنوا اعمارهم
في ترقب ظهوره لعدله دل ذلك علي عدمه وبطلت دعواكم في وجوب
الوجود ولا يقال لعله ظهر لاحبائه ولم يظهر لكم لانا نقول نحن من يحبه
لقطع الفساد ولم يظهر لنا ولو سلم انا لسنا من احبته فنحن نقطع بانتفاء
ذلك الظهور لاوليائه عادة كساير الاحكام العادية التي يجزم بانتفائها
كوجود بحر من زيبق وجبل من ياقوت وهم اي الاحبة قاطعون بعدم
ظهوره لهم حقيقة اذ لا يشك احد فيمن لم يظهر له انه ظهر فالاحبة
يتاكد الاشكال عليهم في وجوب وجوده والا لظهر لهم ولم يرد عن احد
منهم اقراره بالظهور فهم يعلمون عدم الظهور حقيقة ونحن نعلم عادة
فهم انكشف لهم بطلان دعواكم حقيقة ونحن انكشف لنا بنظر العادة

لاسيما ونحن لانشك في انفسنا انا نحبه لعدله ولم يظهر لنا احتجت الخوارج
القايلون بعدم وجوب نصب الامام على العباده وغايته ان يكون في مرتبة
الجواز لا الوجوب بان في نصبه اثارة للفتنة بمعنى ان نصبه ربما كان يجر ذلك
الفتنة لان الاهوا والشهوات مختلفة بما لا تتفق على واحد فاذا كانت اهوا
العباد وشهواتهم متباينة فقد لا تتفق على تقديم شخص واحد للامامة بان تميل
بعض الاهوا الى شخص للتقديم وبعض اخر الى شخص اخر فيؤدي ذلك الى
التهارج والتقاتل والتشاجر فانه لم يوجب ذلك امتناعه لاحتمال ان لا
تختلف الاهوا فلا اقل من ان تفيد نفي الوجود فيبقى الجواز ورد ما ذكروا
بان اعتبار وجهات الترجيح امر لازم يرتكبه غالب العقلا فاذا نظر فيما بين
شخصين او اشخاص ومال كل فريق الى غير ما مال له الاخر فنفي التنازع والتقارع
ظهور وجهات الترجيح لان الاشخاص لا بد بينهما من التفاوت في علم او ورع او عقل
او سن فيتقدم الارجح ولا امتثال لمن اراد غير الارجح لان الشرع رجح جانب من دعا
للراجح فلم يلزم التهارج والتقاتل لان الترجيح بموجبه يدفع الفتنة وايضا
حرمة المخالفة من البعض بعد سبق بيعة البعض من الناس يرفع الفتنة
بمعنى ان الغالب سبق بيعة البعض لبعض من يصلح للامامة اذ لا يتفق كون
البيعتين في لحظة واحدة واذا كان كذلك فالسابق هو الامام ولا يجوز
لغير اهل تلك البيعة ان يبايعوا بعدهم غيره وذلك ينفي التهارج والتقاتل
اللهم الا ان يكونوا خوارج فيجوز قتالهم ويصير حينيذ جهادهم كجهاد الكفرة
وذلك لا يمنع نصب الامام لانه انما ينصب ليدفع به الظلم ومن جملة الخروج
عن الامام بما نا ولو فرض وقوع البيعتين دفعة لمن يصلح وجب نقضهما
واستيناف اخرى لاحد المبايعين او لغيرهما فلا تهارج ولا فتنة ولو سلم ان
ما ذكر لا يدفع ترتب الفتنة ففتنة عدم الامام اشد واعظم مما يخشى
من فتنة نصب الامام بما لا يقدر قدره بحيث تكون نسبة فتنة نصبه كالعدم
بالنسبة الى فتنة عدمه اصلا فما يدفع بالامام لا يحصى وما يدفع بترك نصبه
امر خفيف وترك العظيم بمخافة الوقوع في الصغير مما لا ينتحله عاقل
المبحث الثاني من مباحث فصل الامامة في شروط الامام
يشترط في الامام التكليف بان يكون بالغا عاقلا لان الصبي والمختل المعتوه ضعيفان

عن

عن القيام بامور الامامة قاصران عن الوفا بحقوقها لاسيما المعتوه فانه بمعنى
لا يرتضى للتقديم ولا يستقيم فيما يراد على ان الصبي في الغالب مشغول باللعب
مولى عليه فكيف يستقيم ان يكون واليا ويشترط فيه الحرية ايضا لان العبد
او ذو الشايبة مشغول بخدمة سيده محتقر القدر عند العامة فلا يصلح للتقديم
ولا للوفا بامور الخلافة مع ان قدر الخلافة وشانها عظيم لا يناسب الرقية
ويشترط فيه الذكورة ايضا لان الانثى ناقصة العقل والدين فلا تناسب
منصب الخلافة مع ان لوازمها من الحجاب والستر وعدم مكالمة الرجال
والخلو معهم اذ هي عورة وصوتها عورة تنافي لوازم الخلافة من الظهور
ومعاشرة العامة والخاصة والخلو مع اهل الراي على انها عاجزة عن الحزم
في كثير من المسايل فاترة بالخوف غالبا عن الكفاح والحروب والامام
بصدد ذلك ويشترط فيه العدالة ايضا لان الفاسق هو اقرب الى
الافساد منه الى الاصلاح ومن الامر المشهور ان الذيب لا يسترعى الغنم
وكيف يصلح للامامة من لاجله وامثاله يولى الامام لدفع فساده وقمعه
عن جنس مراده وذلك اي واشتراط هذه الامور في الامام امر ظاهر
ولذلك اتفق على اشتراطها لمنافات خلافها لحال الامامة وللغرض منها
وزاد الجمهور على اشتراط هذه الامور اشتراط الشجاعة ليقيم الحدود
لانه ان لم يكن شجاعا ربما جبن عن تنفيذ القتل او التاديب اذا وجبا
فشلا وخوفا على نفسه ان يعادى فيقتل لذلك وليقاوم الخصوم
من اعدا الدين والمفسدين في الارض والاجبن عن معادات اعداء الدين
ومال الى مسالمتهم من مسالمته اعز الله على الجري في طريق المفسدين وايضا
اذا لم يكن شجاعا لم يثبت في الحروب عند الحاجة اليها وانهزام الرييس
يتبعه غالبا انهزام المرووس ومن الكلام الشايع تقدم الاسد بين يدي
ثعلبين انفع من تقدم الثعلب على الف وقيل لا تشترط شجاعته
لامكان تفويض امر الحروب والحدود الى اهل الجراة والشجعان وزاد وا ايضا
اشتراط بلوغه درجة الاجتهاد في الاصول والفروع ليقوم بمصالح الدين
ويستقل عن غيره فيما يعرض من الاحكام التي يقتدى بها عملا واعتقادا
فيحمل الناس عليها على بصيرة وقيل لا يشترط الاجتهاد لامكان حضور

اهل العلم واقتايهم له فيما يحتاج اليه لاسيما وهذا امر قليل الوجود فاشتراطه
لا يخلو عن حرج في امر الامام وزاد والايضاً اشتراط كمال العقل واصابة الراي
ليقوم برايه الامور ويستقيم النظر على المنهج الاقوم والا كان الخطا في التصرف
من عوارضه فيكثر منه العثرة وذلك مما ينافي الغرض من الخلافة وقيل
لا يشترط لامكان تفويض ما يحتاج الى اصابة الراي فيه من دقايق الامور
الى اهل العقول والتثبت في التامل والحاصل ان ما زاده الجمهور من
اشتراط هذه الامور الثلاثة قيل لا يحتاج اليه لندرة اجتماع تلك الامور
في شخص فتكفي فيها العدالة ويستعين بغيره فيما يحتاج فيه الى الشجاعة
او العلم والراي ويشترط في الامام ايضاً كونه قرشيا بان يكون من اولاد
النضر بن كنانة وانما اشترط لقوله صلى الله عليه وسلم الايمة
من قريش وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزال هذا الامر في قريش ما اقاموا
الدين وقوله صلى الله عليه وسلم قدموا قريشا ولا تقدموها فان حمل
على العموم فمن جملة ما يدخل في التقديم الامامة وان حمل على الخصوص
فلا بد من حمله على المهم في الدين لان النبي انما يتكلم في مهمات الدين ومن
المهمات في الدين الخلافة ويدل على شرط كونه قرشيا ايضاً الاجماع
ايضاً فان الانصار لما قالوا يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر
وجعل الامامة في قريش فلم يخالفه احد فكان ذلك اجماعا وهذا الشرط
اعني كونه قرشيا خالف فيه الخوارج وخالف فيه اكثر المعتزلة لقوله
صلى الله عليه وسلم الصلاة والسلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي
اجدع اي قصير الانف كانه جدع اي قطع فقد امر الشارع بطاعة العبد
الحبشي اذا كان اميرا فلو وجب كونه قرشيا كانت طاعة الحبشي محرمة
لانه عاص بالتولي والعاصي يجب عزله لا طاعته ولانه اي الشان لا عبرة
بالنسب في مصالح الملك والدين اذ المحتاج في مصالح الملك ومصالح الدين
هو العقل والعدالة والعلم والشجاعة والنسب لا يوجب شيا من ذلك لزوما
فلا يكون النسب ملحوظا في الامامة التي شرعت للقيام بمصالح الملك ومصالح
الدين فهذان متمسكان للخوارج والمعتزلة في عدم وجوب كون الامام
قرشيا الاول سمعي والثاني عقلي ورد ما تمسكوا به اما الاول وهو النقلي

فرد بحمل الحديث السابق المفيد للامر بطاعة الامير وان كان غير قرشي
على غير الامام من الامراء الذي لمنفعة كونه اما ما مستقلا واما كونه اميرا على
جيش او على بلد او قبيلة ينوب في ذلك عن الامام فلا يمنعه فيحمل ما ورد
في الحديث على ما اذا امر غير القرشي من جهة الامام فتجب طاعته وانما يحمل
على ذلك جمعا بين الادلة فقد دلت الادلة السمعية والاجماع كما تقدم على
ان الامامة في قريش ودل هذا الحديث على وجوب طاعة الامير من غير القرشي
فليحمل هذا الحديث على الامارة التي هي غير الامامة وما تقدم على الامامة
العظمى فيعمل بكل دليل والجمع بين الادلة بالعمل بكل واجب ما امكن وقد امكن
هنا فوجب فلا تعارض وقد يحمل هذا الحديث ايضاً على ما اذا صار اميرا بالغلبة
والقهر لا بالبيعة فتجب طاعته قطعا للفتن واخمادا لها فلا تعارض ايضاً لخروج
الامر حينئذ عن الاختيار والكلام في الامامة انما هو فيما فيه الاختيار واما
الثاني وهو العقلي فرد بما اشار اليه بقوله لان لشرف النسب اثرا في
جميع الاراء وبذل الطاعة فان ارباب العقول تجتمع اراؤهم على تقديم
الاشرف نسبا دون الادنى في النسب وتتفق طبايعهم على بذل الطاعة
لذي النسب الشريف دون غيره ولذلك يعظم عند الكثير من الخلق
انتقال الامامة من اهل بيت لهم سلف وشرف فيهما وبها الى غيرهم
ويرون ذلك من العظايم فقولكم لا اثر للنسب فيما يصلح للامامة غير
مسلم لان النسب يقتضي عرفا توافق غالب ارباب العقول على الاذعان
لذي شرف النسب وبذل الطاعة ولا شك ان ذلك مما يتعلق به الامامة
وتتاكد به استقامتها وتمكنها اذا كان شرف النسب يتعلق به الامامة
لاقتضاء الاذعان والانقياد لطاعتها فالنسب الاشرف ثابت لمن كان من قريش
فناسب تخصيصهم بالامامة لان كون الامام منهم مظنة الاذعان ومظنة
استقامة منفعتها ودوامها لتواطي غالب العقلا على الاذعان للاشرف
نسبا وكون نسب من كان من قريش اشرف معلوم قديما وحادثا فان لهم
عراقة في الفضايل واصالة في المناقب سيما بعد الاسلام وكيف
لا يكون لهم اشرف الانساب وقد ظهر منهم خير الانبيا وكان منهم سيد
الاصفيا وعروس الاكوان وعطر الاماكن والازمان سيدنا ونبينا محمد

صلى الله عليه وسلم فهو احق بالامامة من رفقتهم به واولى بالخلافة لشرفهم
بسببه ثم اذا لم يقتدروا اي اذا لم يقتدر الناس على نصب امام يكون من
قريش باعتبار عدم كمال الشرايط في واحد من جماعتهم وذلك بان لا يوجد
في قريش مستكمل الشروط لنفي العدالة ونحوها جاز تقديم واحد استكملها
من غيرهم وكذا اذا تعذر تقديم القرشي ولو استكمل الشروط لقهر من غيرهم
وغلبة ممن سواهم على الامر فانه يجوز حينئذ ابتناء الاحكام المتعلقة
بالامام من بذل الطاعة واستماع الامر والنهي في غير معصية الله تعالى
والمساعدة على التوليات الشرعية والسعي في المعاونة في امور الدين
والدنيا على كل ذي شوكة اي يجوز بناء احكام الامام على كل ذي شوكة نصب
بالتعصب والغلبة فيطاع في كل ما يطاع فيه الامام او لم ينصب ولكن استولى
وغلب وقهر العباد وتحكم فيهم بسطوته فانه يطاع ولا يجوز خلافه ما لم
يظهر منه كفر صراح او يامر بمعصية الخالق وليس كلامنا في مثل هذا
الحال وانما كلامنا عند الاختيار ونفي الاضطرار فلا يقدم غير القرشي
ولا يوم سواه واما عند الاضطرار وعدم القدرة على تقديمه بسبب
الغلبة على نصب غيره او بسبب الاستيلا بالقهر من غيره فالضرورات
تبيح المحظورات والله ولي الامر وله الامر من قبل ومن بعد واشترط
الشيعة زيادة على ما تقدم ان يكون الامام هاشميا اي من اولاد
هاشم بن عبد مناف فلا يكفي عندهم كونه قرشيا بل شرط بعضهم
كونه علويا اي من اولاد علي بن ابي طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم
وشرط الشيعة ايضا كونه عالما بكل امر من امور الدنيا والاخرة حتى
المغيبات عن الخلق كالساعة وتنزيل الغيث وما في الارحام وما تكسب
النفوس وباي ارض تموت وهذه الشروط من الشيعة ونحوها قولا بلا
حجة فهو دعوى فاسدة لعدم وجود حجة تساعدها مع مخالفتهم
فيها للاجماع من هذه الامة المعصومة من الخطا لان العلما وغيرهم
مجمعون على صحة امامة من بويع له بالخلافة وليس هاشميا ولا علويا
كابي بكر وعمر وعثمان مع وجود الهاشمية والعلوية حينئذ ومع القطع
بان من ذكر لم يكن عالما بكل امر ولا بالمغيبات وانما قال منهم ما قال

شهوة ونحوهما فمشترط كونه هاشميا ينفي صحة ما كره من امامة ابي بكر وعمر وعثمان
رضي الله تعالى عنه ومشترط كونه علويا كراهية امامة العباسيين و
ومشترط علمه بكل شيء بمجرد التعالي في امر الامامة لتباني له انكارها على
من نالها وهو يستحقها اذا لم يكن ذلك ممن يتحزب له واشترط الشيعة ايضا
في الامام ان يكون افضل اهل زمانه قالوا لان تقديم المفضول
على الافضل في اقامة الدين وحفظ قوانين الشريعة امر قبيح عقلا يعني
ان العقل يحكم بقبح ذلك التقديم حكما ضروريا اذ لا يوجد عاقل يستحسن
تصغير العلي بتاخيره وتكبير الدني بتقديمه وايضا لا يحكم العاقل بترجيح
تشرف من هو ادنى نفعا على تشرف من هو اعلى نفعا وتقديم المفضول يتضمن
ترجيح الشرف الادنى فقبيح بهذا وجوب تقديم الافضل لما تقدم في
الادلي ولعدم امكان الترجيح في المساوي ونقل هذا المذهب وهو تقديم
وجوب تقديم الافضل عن الاشعري رضي الله عنه تحصيلا لغرض نصبه
وقياسا على النبوة يعني ان الاشعري وافق الشيعة في هذا الشرط
ولكن يخالفهم في ماخذه لان ماخذهم التحسين العقلي كما تقدم وماخذ
الاشعري انما هو كون الافضل ادق واقوى في حصول غرض الامامة
وهو صلاح الرعية الحاصل ببذل الطاعة والاذعان للموافقة فيما يدعوا
الامام اليه لما جبلت عليه النفوس من الانقياد للافضل دون المفضول
مع كون امامة الافضل مقتضى الخلافة عن النبوة فان المستخلف عن النبي
يجب ان يكون على نمطه ومقاربا لحاله ومتصفا بما يجري على سنته
قياسا عليه وتمثيلا له به ليصح ان يقوم مقامه والنبوة انما يختص
بها افضل اهل الزمان اجماعا ولما علم من كونها بنفسها تفضل
بها على كل احد في وقته ممن ليس بنبي فتكون الامامة في الافضل
كما ان النبوة كذلك بجامع ان كلا منهما لاصلاح العباد فان الامامة
انما كانت خلافة عن النبوة لذلك الاصلاح ورد هذا المذهب
وهو وجوب تقديم الافضل في الامامة اما الرد على مذهب الشيعة
في ماخذهم فبالقدح في قاعدة القبح والحسن العقليين بمنع ان
تلك القاعدة تقتضي الوجوب الشرعي الذي نحن بصدده وهو ترتب

الذم والعقاب على الترك بل غايته ما يقتضيه القبح العقلي والحسن
العقلي ان تارك الحسن او فاعل القبيح لم يجر على ما استحسنه العقول في العادة وليس كلامنا
في ذلك لان الكلام في الوجوب الذي هو ترتب الذم والعقاب من جانب الله تعالى
على الترك وقد تقدم تحقيق ذلك في غير ما مكان كما تقدم ان التحسين و
والتقبيح المذكورين لا يقتضيان اللزوم العقلي والالم يقع الا ما يستحسن عند
العقلاء عادة وهو معلوم البطلان مع انا لو سلمنا ان الحسن والقبح والحسن
في معتاد العقول يقتضيان الوجوب الشرعي الذي نحن بصدده او يقتضيان
اللزوم العقلي لم نسلم ان تقديم المفضول يستقبح دائما وتاخير الافضل
يستحسن دائما اذ المفضول ربما يكون اصلح للامامة فيكون تقديمه
هو المستحسن وتركه هو المستقبح وبيان ذلك ان المراد بالافضلية ههنا
الافضلية في العلم والعمل لا الافضلية في الاخلاق النفسانية التي تصدر
عنها الافعال النافعة او الضارة عموما وخصوصا فيمكن ان يكون المفضول
في العلم والعمل فائقا في الاخلاق وفي القوة على التصرف وجلب المنافع
للامة ودفع المضار فيكون الحسن تقديمه للامامة لا بغضيته للامة
والقبيح تقديم غيره لضعف انغضيته فيما هو شان الامامة وان كان
افضل علما وعملا و اما الرد على مذهب الاشعري في ماخذه بالقدح
في القياس على النبوة وذلك لظهور الفرق بين البعثة ونصب الامام
اذ البعثة فيما خص بها انما كانت له من قبل الحكيم العليم سبحانه
وتعالى فهو يختار الافضل لاحاطة علمه بكل شيء والحكمة تقتضي اصطفا
على اهل الزمان ليقع الايمان به والاذعان لاتباعه والا كان عدم
اصطفا الافضل مظنة للانفة عن اتباعه فيهلك من يانف عن
اتباعه هلاكا لا يقاومه هلاك بل الافضلية في النبي لازمة
لا تنفك اصلا حتى لو لم يكن ترك بعثة الافضل مظنة للاعراض
عنه الموجب لاشد الهلاك وجب اذ تحصل تلك الافضلية بنفس
البعثة والنبوة ضرورة ان غير النبي لا يقاومه علما ولا عملا ولا اصلاحا
بخلاف الامامة فان نصبها من الخلق فيما نحن بصدده وليس العلم
من الخلق محيطا ولا الحكمة من لازم اوصافهم ولا عصيان الامامة
موجبا

موجبا لما يوجبه عصيان النبوة ولا الافضلية لازمة للامامة كملازمة النبوة
لها واذا اريد الفرق بين المقيس والمقيس عليه لم يلزم تعدي الحكم للمقيس
وسياتي نحو هذا الوجه الذي قدح به في القياس هنا دليلا مستقلا على
عدم وجوب نصب الامام من جهة ان الخلق لو كلفوا بتقديم الافضل
كان من التكليف الذي فيه الحرج لخفا امر الافضلية على الخلق غالبا
فذكر في الموضعين لا يعد تكرارا لاختلاف وجه ذكره في الموضعين
وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بالاجماع وذلك ان الناس اجمعوا بعد
الخلفا الراشدين على صحة امامة من بويع له بالخلافة من قريش
مع القطع بوجود من هو افضل منه اذ ذاك في قريش وذلك
كبعض بني العباس وبعض بني امية ممن ليس متغلبا فدل اتفاق
الناس على صحة تلك المبايعة على ان تقديم المفضول جائز
وقد يحتج ايضا على جواز تقديم المفضول بما جا من امر الشورى في
الخلافة عن السيد عمر رضي الله تعالى عنه فانه جعل الخلافة شورى
بين جماعة وفي ضمن ذلك جوازها لكل واحد من تلك الجماعة مع القطع
بان منهم فاضلا ومفضولا للاتفاق على ان السيد عثمان والسيد علي
من تلك الجماعة افضل من غيرهما فيما فقد جوزها السيد عمر لمن
هو دون الاثنين مع علمه بافضليتهما اذ لا خفاء كما اتفقت الامة
على ذلك ولم ينكر عليه احد من الصحابة ما فعل من تجويزها
للادنى مع وجود الاعلى وقد يحتج ايضا على جواز تقديم المفضول
بخفا الافضلية على الخلق في الاغلب لانها امر باطني لا يعلمها
على الحقيقة الا الله تعالى بنفسها والخلق انما يستندون فيها الى
الامارات فان كلفوا باصابتها في الباطن اشبه ان يكون من تكليف
ما لا يطاق او هو هو وان كلفوا بما يظهر لهم بحسب القرائن كان
ذلك مظنة الاختلاف لان القرائن كثيرا ما تختلف دلالتها على المراد
بالنظر للمستدلين بها فيكون التكليف بذلك تكليفا بما يقع فيه
الاختلاف والتشاجر فكان جواز تقديم المفضول انسب لسهولة ولقوا
الدين المبني على نفي الحرج ونفي الاختلاف وقد يبحث في الوجه الاول

بان سكون الساكت عن معارضة من بايع المفضول يجوز ان يكون لعدم علمه بمفضوليته وافضلية غيره اذ لا يلزم كل احد ان يبحث عن ذلك ويبحث في الثاني بان الشوري انما جعلها السيد عمر بين تلك الجماعة لعدم ترجح بعضهم عنده علي بعض اذ يجوز ان لا يظهر في دلايل افضلهم او اتكل في ذلك علي علم اهل الشوري بحصر الخلافة فيما بين الاثنين لا فضليتهما فيكون الزايد علي الاثنين ليتحقق به وجود من له العقد وله ترجيح احد الاثنين ويبحث في الثالث بان الخفا علي الخلق انما هو الامر الباطني والمكلف به ما يودي اليه الاجتهاد ولا يكون ذلك مظنة الاختلاف لان اتفاق ما تيسر من اهل الحل والعقد سهل ولا عبرة بمن يخالفهم بعد اتفاقهم ولعل المص لاستشعاره نحو هذه المباحث عبر بصيغة التضعيف اذ قال وقد يحتج فتامله والله اعلم واشترط الشيعة ايضا في الامام ان يكون معصوما والعصمة ان تكون له ملكة تقتضي الذنب بحيث لا يصدر منه ذلك اصلا مع وجود المقدرة علي فعل الذنب لولا تلك العصمة والعدالة دونها وهي ان تكون للانسان ملكة يتاتي له بها ترك الذنب بسهولة مع صحة وقوع الذنب منه بشرط ان تمنعه تلك الملكة من الاصرار والحاصل ان ذا العدالة قد يقع منه ذنب ولكن لا يصر عليه وذو العصمة لا يقع منه ذنب اصلا فاشترطت الشيعة في الامام ان يكون معصوما وغيرهم يجزم بعدم الاشتراط وهو الحق لانه قد تحقق صحة امامة من جزم بانه غير معصوم كالخلفا الراشدين وانما ارتكب الشيعة الاشتراط الاول منها القياس علي النبوة فكما توجب النبوة عصمة موصوفها كذلك الامامة بجامع اقامة الشريعة وحماية السنة بمعني ان النبي انما بعث ليكون مقيما للشريعة في العباد مبينا لها وملزما للعباد اياها ومحققا لسنن الدين وشرايع المسلمين اذ لو لم يكن معصوما بان جازت عليه المعصية في الافعال والاقوال كالكذب لم يستتم له اقامة الشرع والزام العباد باتباعهم اياه لانه لا يثق به احد فيما يدعو اليه ولا يطاع في العمل به واعتقاده بل ينفر عنه الناس

عن

عن تصديقه واتباعه ولا يتقرر الشرع به ولا يتلقي من قبله فقد ظهر ان علة عصمة النبوة هي اقامة الشريعة وتحقيق سنة الدين اذ ذاك هو السر في البعثة ونفي العصمة الذي يكون بصحة الكذب والمعصية ينافي اقامة الشريعة وتقريرها اذ لا يقبل الاتباع للكاذب العاصي وهو ظاهر فاذا تقرر ان سر العصمة في النبوة وملزومهما وعلتها هو تقرير الشرع واقامته فالسر في الامامة وملزومها هو ذلك التقرير فلا بد من العصمة ليثبت ذلك التقرير لان نفيها ينافي ذلك السر ورد هذا الاستدلال بان بين المقيس والمقيس عليه فرقا يظهر به تاثير العلة في المقيس عليه اما اولا فلان نصب الامام موكول امره الي العباد الذين لا طريق لهم الي معرفة عصمته لانها من الامور الخفية التي لا يطلع بها الا العلم المحيط فيودي تكليف العباد بنصبه الي التكليف بما لا يطاق بخلاف النبي فان تقديمه من علام الغيوب فشرط العصمة فيه لا يودي لما يخالف قواعد الشرع وتقرير ذلك ان يقال لو كان تقرير الشرايع علة موجبة للعصمة في الامامة كالنبوة لزم تكليف بما لا يطاق فالفرع لا يصح فيه تقليل العصمة بتقرير الشرايع لوجود القادح المفرق بين الفرع والاصل وهو اقتضاوه التعليل في الفرع ترتب محال بخلاف الاصل وبيان الملازمة ان من يقول بالعصمة في الايمة يجب عنده ان يعلم الخلايق بكونه معصوما ليصح لهم تقديمه لتقرير الشرايع لا ستجماعه الشروط اذ لو جاز ان يقدموا من لا يعلمون عصمته والعباد فيهم معصوم وغيره كان ذلك تجويز التقديم واحد وان لم يكن معصوما وهذا خلاف المدعي فاذا وجب عليهم بكونه معصوما فلو شرطت عصمته وقد وجب عليهم تقديم الامام لزم تكليفهم ان يعلموا العصمة عند نصبه ولا سبيل اليه فهو من التكليف بما ليس في الوسع فان قدر انهم ينصبونه وان لم يعلموا عصمته فيصح بالتقديم معصوما لزم صحة الاقدام علي نصب الامامة وان انتفي شرطها حال النصب فيلزم مثله في ساير الشروط فيجوز تقديم الفاسق مثلا ليصير عدلا الي غير ذلك وايضا انقلابه الي العصمة بمجرد دعوي بلا دليل وانما تثبت لو ثبت ان تقديمه يوجبها والكلام فيه فكيف تدخل فيه واذا كانت دعوي فتقابل بامكان ان لا ينقلب فيكون اماما بلا شرط الامامة وهو ظاهر

لوجوه تبعة
صح

واما ثانيا فلان الوجه الذي به صار تقرير الشرايع علة في حق النبي لم يوجد في
حق الامام فلم يلزم من كونه علة في عصمة النبي كونه علة موجبة لعصمة الامام
اذ النبي واجب الاتباع اي يجب ان يتبعه العباد من غير تردد اي من غير
جواز التوقف والتفتيش فيه ومن غير رجوع في صحة ما يدعوا اليه
الي احد اي الي شخص سواه لان الشرايع انما تتقرر من قبله فقط والامام
لو توقف احد في اتباعه للنظر في تحقق شروطه لم يكن منه قطعا عن الايمان
والشريعة التي يتبع فيها تقررت من غيره فلا يكون ترك اخذها منه مبطلا
لاصل الايمان بخلاف النبي فـ وجبت عصمته لئلا يودي عدم تحققها الي
عدم الاتباع لان من يجوز عليه المخالفة ويجوز في حقه الكذب تنفر النفوس
عن الاذعان له فيبطل اصل الايمان والحاصل ان الامام لو انتفت عنه
العصمة لم ينفر احد عن اتباعه لتقرر الشرايع من غيره لان ما يتبع فيه
اخف ثبوتا مما يتبع فيه النبي اذ الامام علمت حقية الشريعة من غيره وانما
يتبع في التنفيذ فعلي تقدير ان يكون عاصيا بان لا يكون معصوما
يبقي الايمان بالشريعة ويعمل بها من غير مشاورة له ولا رجوع اليه فيما
فيما يدعوا اليه للعلم بانه حق من قبل غيره بخلاف النبي فعدم اتباعه
بظهور كذبه وعصيانه حيث يكون غير معصوم يودي الي بطلان اصل
الايمان والشرع اذ لا ثبوت الا من قبله ولا تحقق للشرايع الا من جهته
فعدم عصمته فيما يتعلق بثبوت الشريعة كالكذب بالاقوال والعصيان
بالافعال ربما يفضي الي الاخلال بسر النبوة و ذلك لان ما هو عليه حينئذ
ينفر عن الاتباع فيبطل اصل الايمان وتخيل حال الشريعة بالكفران بخلاف
غيره كالامام فعدم عصمته لا ينفر لعصمة اتباعه في التنفيذ لخفة امره
وامكانه مع عدمها لان الاصل المحتاج اليه احتياجا جاء وربما تقرر من
غيره فهو كاف في العلم بان ما يدعوا اليه الامام حق وان لم يكن معصوما
والحاصل ان تقرير الشرايع في حق النبي مخالف للتقرر في حق الامام
لانه في حق النبي ملابس لانشائه اول وهلة وملابس لكون الاثبات
معصورا فيه اذ لا يستقى من غيره فعدم عصمته ينفر عن اتباعه فتبطل
فايدة الارسال ويبطل ثبوت الحق من اصله وهو في حق الامام مجرد

التنفيذ

التنفيذ للعلم بحقيته من غيره فعدم عصمته فانه ان تظهر منه معصية ينزجر
الي الشرع دونه ويستغني عنه فتعليل العصمة في حق النبي تعليل بخاص وهو
تقرير ينشا به الشرع ويقع به التنفيذ ويودي عدم الاتباع فيه الي بطلان اصل
الحق لثبوته من غيره فقد ثبت الفرق بين التقريرين كما ثبت بين كل عام وخاص
اذ لا يلزم من التعليل بخاص تعليل بعام وقد اطلت هنا مع ضرب من التكرار
لقصد التاكيد البيان لان هذه المسيلة هي اوكد استدلالاتهم والمصنف لم
يوفها حقها لا متنا ولا شرحا والله الموفق بمنه وكرمه ثم الوجه الاول من
هذين لا يخفاك انه لا يتم على الشيعة لانه انما تم بالنظر الي ان العباد كلفوا
بنصب الامام والناصب عندهم هو الله تعالي وذلك ظاهر الثاني
ما استدلوا به علي وجوب عصمة الامام انه اي الامام واجب الطاعة
بالنص والاجماع اما النص فقوله تعالي يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم واما الاجماع فظاهر اذ لا يجوز عصيان الامام العدل
الا كافرا واذا وجبت طاعته فلو لم تجب عصمته من جميع المنهيات لجاز
ارتكابه للمنهيات فيجوز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيسمي الطاعة
معصية والمعصية طاعة عند الامر والنهي وعند وقوع هذا الجايز والناس
يلزمهم اتباعه فيما يبين فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية
في نفس الامر فيتبدل الدين وينقلب ما فيه السخط ذا رضي وما فيه الرضي
ذا سخط وتصير الظلمة نورا والعكس ويلتبس المصلح بالمفسد والعكس
فوجب كون الامام معصوما دفعا لهذا الفساد واجرا الشرع علي الصلاح
والسداد ورد هذا الاستدلال بان ما ذكر انما يلزم لو كانت الطاعة
والمعصية لا تتقرر الا من جهة الامام وكان لا يكفي في اخذها منه ظن الصدق
كما كان ذلك في حق النبي لانه ان لم يكن معصوما لم يوثق بما يرد من قبله
وثوقا يوجب اليقين لبقاء احتمال الكذب والمخالفة ولو علي وجه المرجوحية
واما حيث تحققت الشريعة وتحقق ما هو طاعة وما هو معصية من
غيره فما هو طاعة او معصية وعلم حاله من الدين بالضرورة لم يحتج للامام
في بيانه بل يمتثل امره في الامر بفعله او تركه وما لم يعلم من ذلك بالضرورة دة
فالامام في بيانه ناقل عن الشارع والظن في صحة ما قال فيه كاف كما يو

الناقلين وكالشهود فيما يقولون للقاضي وكالمفتي للمستفتي فقد ظهر الفرق بين النبي
والامام في هذا لان النبي مقرر لاصل الشرع ويجب اليقين بما جا به فعدم العصمة
فيه يضر في اليقين والامام بخلاف ذلك لانه لا يجب تيقن الصدق فيما يدعوا اليه
بل الظن القوي كاف في ذلك ويجب ان يطاع فيما لا يخالف الشرع ويعصى فيما يخالفه
ولا تكون معصيته ولا عدم اليقين به فيما يقول كفرا اذ يكفي الظن ويكفي في الوثوق به
المحصل للظن القوي في صحة ما يقول وبنقل العلم والعدالة المشترطين
فيه ولا يحتاج فيه الى العصمة واذا خولف فيما ينقل عن الشرع فلا ينتقض
الشرع بتلك المخالفة عند مخالفته والمراجعة الي العلما لينظر هل صح
ما قاله اولا ولا يبطل الايمان بذلك اذ ليس بنبي يلزم من مخالفته لجواز
عدم عصمته بطلان الايمان به فيبطل الشرع عند المبعوث اليهم والحاصل
ان الامام ناقل ومنفذ ويكفي فيما يقوله الظن القوي والعدالة والعلم كما فيما
فيما يحتاج فيه الي تقليده كسائر الناقلين وجواز مخالفته لجواز غلطه
حيث لم يكن معصوما لا يبطل الايمان ولا ينتقض به الشرع عند الامة
بخلاف النبي فانه لو جاز غلطه لعدم عصمته لم يوثق به ولو لم يوثق به لم
تتحقق صحة ما يقوله فيبطل الايمان ويبطل الشرع فكانت العصمة في حقه
واجبة ولا يخفاك ان هذا يتمهد بالنظر لما تقرر فيما قبله والله الموفق
بمنه وكرمه ثم ان ذكر الاجماع في استدلالهم يوهن الدليل لتوقف الاجماع
بالاجماع عندهم على ثبوت عصمة الامام فاثبات العصمة به اثبات لها
بما يتوقف ثبوته عليها وهو دور الثالث مما استدلوا به على عصمة
الامام ان غير المعصوم من المعصية ظالم بتلك المعصية لان المعصية
ظلم باتفاق الائمة اما ظالم على النفس اي على نفس الظالم لكون
معصيته لا يتعلق بها حق ادمي كشرب الخمر واما ظالم على الغير والنفس
معا كما اذا عصي بظلم ادمي كغصب وقتل تعديا واذا كان غير المعصوم
ظالما فالظالم لا ينال عهد الامامة اي لا يكون ممن يؤتي الامامة التي فيها العهد
بالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بدليل السياق
اذ هو بعد قوله اني جاعلك للناس اماما والمراد الامامة الكبرى بدليل العموم

في

في الناس اذ غيرها لا يعم الناس واما الاجماع فلان هذا النص محكم لا يخالفه الاجماع كسائر
النصوص المحكمة ورد هذا الاستدلال بان عدم العصمة لا يستلزم نفي التقوى
والعدالة فبعد انتفا العصمة يصح لما انتفت عنه ان يكون تقيا غير عاص ولو
بصغيرة فلا يوجب نفي العصمة تحقق مطلق العصيان الذي هو اعم فضلا عن
ايجاب الظلم الذي هو اخص من مطلق العصيان وما لا يوجب الاعم لا يوجب
الاخص وانما قلنا ان مطلق العصيان اعم لانه يصدق بالصغيرة وبالمتوب
عنها وذو الصغاير والتايب لا يعد ظالما شرعا وانما يطلق الظالم على
الكبيرة المصر عليها فقولكم اذا لم يكن معصوما كان ظالما ممنوع بل يكون
غير معصوم ويكون تقيا عدلا محفوظا من مطلق المعصية فلا يكون عاصيا
اصلا فضلا عن كونه ظالما على ان المراد اي على انا نقول المراد بالعهد
في الاية الكريمة عهد النبوة والرسالة اذ الاية لا تابى ان يكون المعنى
كما هو الواقع اني جاعلك للناس اماما في النبوة والرسالة لتدعو به قال
كيثر من المفسرين فيكون المراد لا ينال عهدي بالنبوة الظالمين فقولكم
والظالم لا ينال عهد الامامة غير مسلم بل المراد عهد النبوة ولا يلزم
من عدم نوال عهد النبوة عدم نوال عهد الامامة اذ لا يلزم من نفي
الاخص نفي الاعم فالاية لا يتم الاستدلال بها على ان الظالم لا ينال
عهد الامامة واثبات ذلك بالاجماع على ان الامامة لا يستحقها
الظالم لعصيانه لا يتم لكم اذ الاجماع عندكم ليس بحجة ما لم يشتمل على
قول امام معصوم فاثبات العصمة به اي بالاجماع دور ظاهر لان
الاجماع على زعمكم لا يكون دليلا حتى يثبت الامام المعصوم لتتم به دلالته
ولا يثبت الامام المعصوم حتى يكون الاجماع دليلا يفيد العصمة فجا الدور
وبطل الاستدلال الرابع مما استدلوا به على وجوب عصمة الامام
انه اي الامام انما يحتاج اليه لجواز الخطا علينا فلجواز الخطا علينا احتيج
اليه ليكون عصمة لنا من الخطا فلو لم يكن معصوما بان جاز عليه الخطا لافتقر
الي امام اخر يكون عصمة له فيكون هو عصمة لنا ثم الكلام في الامام الاخر
كالكلام في الاول فان انتهت السلسلة الي معصوم حصل المدعي وان لم
يكن معصوم من الايمة افتقر كل امام الي غيره وتسلسل امر الايمة فلا

يوقف علي امام حتي يتسع وذلك مثل ما نقول في افتقار العالم لامكانه الي واجب اذ لو كان
كل شي ممكنا التسلسل الموجودات تسلسل دور او تسلسل استرسال وهو باطل
ورد هذا الاستدلال بان وجوب نصبه اي الامام شرعي لقيام الاجماع
علي ان الشارع اوجب نصبه لا ان وجوب نصبه عقلي اي حكم به العقل لجواز
الخطا علي الامة فوجب لدفع ذلك الخطا او لمصلحة اخري تجلب بوجود الامام حتي
يلزم ما ذكرتم وهذا المورد امنع لان الشارع لو لم يوجب نصبه لاستغني عنه
بالشريعة الدايمة الي يوم الدين لان رعايتها كفيل بدفع الخطا في العلم والعمل
وكفيل بجميع المصالح من غير افتقار في الاستقامة والعلم بالصواب الي غيرها
اماما كان او غير امام واذا كان وجوب الامام غير معلل بدفع الخطا ولا بغيره
من المصالح بل هو امر شرعي كساير الامور الشرعية المتعبد بها بطل قولكم
انما وجب لدفع الخطا الجايز علينا فاذا جاز عليه تسلسل بل نقول هذا الاستدلال
يكاد ان يكون من المصادرة لان دعواكم ان الامام يجب دفعه الخطا فيما يقول
لعصمته وقد ادخلتموها في الدليل ولو سلم انه انما وجب نصب الامام
لا كالتعبدات الشرعية بل لما يراعي العقل من الفوايد والاصلاح فلا يلزم
ان يكون ما روعي لوجوبه هو دفع الخطا عن الامة الجايز عليهم لجواز ان يكون
نصبه لمصالح اخري لا تحصي لا لدفع الخطا الجايز حتي يلزم عصمته دفعا
للتسلسل وتلك المصالح كقهر الظالم ونصر المظلوم وحمل الناس علي تعلم
العلوم وجمع مال بيت المال وتفريقه علي المستحق الي غير ذلك مما ليس من
باب دفع الخطا الجايز علي الامة ولو سلم ان الامام انما وجب نصبه لدفع
الخطا الجايز علي يلزم عصمته دفعا للتسلسل وتلك المصالح الامة فلا نسلم
افتقار الامام الي العصمة في ذلك الدفع اذ في العلم والعدالة المشروطين
في الامام ما يغني في كف الناس عن الخطا عن العصمة التي تشترطونها
وانما يشترط ما لا غني عنه واذا لم يعلم حكم مسيلة لخفايها فتغني مراجعة
الكتاب العزيز والسنة المطاوعة من اقوال النبي صلي الله عليه وسلم
وافعاله وفي مراجعة علما الامة واستفتايهم لغنية اي استغناء
عن العصمة التي تشترطون فبطل اشتراطها وحاصله ان قولكم انما وجب
الامام ليعصم عن الخطا ولا يعصم الا المعصوم لا نسلمه بل وجب كساير الواجبات

الواجبة ولو لم تكن حجبة عاصمة لان الانكفاف عن الضلال لا يحتاج فيه لغير الشرع
فالامام وجب لا لذلك وبعد تسليم وجوبه لفايدة لا كالتعبدات الشرعية فلا
نسلم انحصار الفايدة في دفع الخطا علما وعملا فالعلم والعدالة كافيان عن
العصمة فلا تشترط والعلم لا يحتاج فيه الا للكتاب والسنة ومراجعة العلما
الخامس مما استدلوا به علي عصمة الامام انه اي الامام حافظ للشريعة
من تبديل حقها بباطل او نقص شي مما تقرر فيها فلو لم يجب كونه معصوما
بل جاز خطاؤه لصار ناقضا للشريعة لانه يعرض حيث فرض غير معصوم
بصدد ان يبدل شيا منها بغيره او ينقص منها عمدا عصيانا او خطا فسادا
فيكون فيها بدل او نقص ناقضا للشريعة مبطلا لها لا حافظا معصوما ورد
هذا الاستدلال بان حافظ الشريعة هو الله تعالي قال الله تعالي انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقال تعالي هو الذي ارسل رسوله بالهدي
ودين الحق ليظهره علي الدين كله وقال صلي الله عليه وسلم لا يزال
طايفة من امتي ظاهرين علي الحق حتي ياتي امر الله فلا يتوقف حفظها
علي ذات الامام ولا علي ذلك غيره ولا علي عصمته ولا علي عصمة غيره من
ساير العلما وغاية الامر انه لا بد ان يقيم الله تعالي من يحفظها بالادلة
ويذب من يريد افسادها ايا كان فالامام او غيره ان قام بحفظها نعتقد
انه حافظ لها بالادلة وبالتاييد في ذلك من الله تعالي ولا يتوقف حفظها
علي ذات ذلك الحافظ بخصوصه حتي يجب فعند فرض وجود الخطا فان
وقع الفساد بلا عمد اسامن قدم اماما او لم يقدم او فرض وجود المعصية
لعمد الفساد قولا او فعلا يرد ذلك المخطي عن ما انتحله ويصد عن ما تعمده
لان الله تعالي قد تكفل بحفظ الشريعة وبقايها الي يوم القيامة فلا بد ان يقيم
ناصرا لدينه ومقيما لحجج شرعه فيكون ذلك الناصر قاهرا للمخطي في الشرع
او المتعمد فيه واذا اراد وصد المخطي او المتعمد فالشرع في نفسه لا ينتقض
بما ارتكب المخطي ولا ينتقض بما دام المفسد زوال عمد الاصلاح واتمامه
بالناصر الذي يقيمه الله تعالي ويعضده بالعلم الصحيح والقهر التام اعزازا
لدينه واظهارا لحججه والحاصل ان حفظ الشريعة لا يتوقف علي الامام
بخصوصه بل في الشرع ما يكفي في الحفظ بتاييد من الله تعالي ما لحجج الواضحة

والشغرة التاسعة فقدم نصرة الامام بان يخطا ويعصي لا يوجب ذلك نقضا للدين ولا
نقصا منه لان الله تعالي يقيم من بعده من ينصره بادلته وحججه وتبصره
وان لم يكن ذلك الناصر اماما ولا معصوما وذلك ظاهر **السادس** مما استدلوا
به علي وجوب عصمة الامام **انه** ان لم يكن معصوما جاز ان يقدم علي المعصية
عامدا فحينيذ **لو اقدم علي المعصية** الجايزة في حقه لان كل جايز يصح ان يفرض
واقعا فلا يخلو **اما ان يجب** علي الناس **الانكار** عليه عند شهودهم لعصيانه
كما يجب الانكار علي كل عاص **فيفوت** ذلك الانكار من الناس **وجوب طاعتهم**
له ومساعدتهم له فيما هو عليه **او لا يجب** الانكار عليه بل يسكت عنه
ولا يزجر عن عصيانه وان قدر علي زجره **فيخالف** النصوص **والادله** من الاجماع
وغيره الدالة علي وجوب تغيير المنكر علي قدر الاستطاعة في كل احد ايا كان
وكلاهما باطل اعني عدم طاعته ومخالفة الادلة بترك زجره فما ادي الي ذلك
يكون محالا وهو عدم العصمة فالعصمة تجب **ورد** هذا الاستدلال **بان** وجوب
طاعته ليست في كل شي حتي في عصيانه فيلزم من مخالفته والانكار عليه
اذا عصي عصيان من ينكر عليه وهذا امر واضح لان طاعة المخلوق واسعاده
ايا كان **انما هو فيما لا يخالف** فيه **الشرع** الا فرقا اذا خالف الشرع انكر وزجر
عن فعله ولم يكن ذلك الزجر وذلك الانكار عصيانا فلا يلزم عصيانا
بالانكار عليه فيجب الانكار عليه ولا بطلان فيه فقد ظهر ان احد شقي
التقسيم في دليل المستدل هو الذي يقع ولا بطلان فيه ثم اذا لم يقدر علي
الانكار لشوكته نترك الانكار لا بالاختيار بل بالاضطرار والمخافة ولا اثم
فيه ولا مخالفة للنصوص الدالة علي وجوب الانكار لان الوجوب مقيد
بالقدرة وهذا السادس من اضعف او تهم **السابع** مما استدلوا به
علي وجوب عصمة الامام **انه** اي الشان **لا طريق الي نقل** جميع احكام
الشريعة مدا الايام اي في جميع ازمان بقايها وهي ما من اول وجودها
الي اخر الدنيا **الا بعصمة الامام** لان الوثوق بها علي القطع لا يكون الا بعصمة
الناقل او التواتر والتواتر علي الدوام لا يتحقق **او قد لا يوجد اهل** اي قد
لا يتفق وجود اهل **التواتر في كل حكم من الاحكام** الشرعية باتفاق
بيننا وبينكم ضرورة ان احكام الشرع لم تنقل كلها متواترا في جميع الازمان

بل

بل نقلت احادا فان كان في الاحاد معصوم ولحق بما نقل والا لم يوثق به وفي ذلك
ابطال لبعض الشرع واذا تحقق انه لا بد من معصوم في النقل ليوثق به والاتفاق
ان لا معصوم بعد الانبيا غير الامام تعين الامام للعصمة وهو المدعي وهذه اضعف
حجة للشيعة في عصمة الامام كما يظهر ذلك من معناها وردها واليه اشار بقوله
ورد هذا الاستدلال **بان** هذا مبني علي وجوب نقل جميع الاحكام نقلا قطعيا
واحكام الشريعة كلها ليست كذلك لان **الظن كاف في البعض** منها اجماعا لان العمل
بخبر الاحاد وهي انما تفيد الظن تقرر منذ زمانه صلي الله عليه وسلم
الي الان **فما** كان من الاحكام سبيله الظن فيكفي في نقله **الاحاد والقطعي** منها
لا يتعذر نقله بالتواتر في جميع الازمان كنقل القران وما علم من الدين بالضرورة
واذا كان القطعي منها لا يتعذر نقله في جميع الازمان كالقران فامره **يوكل الي
اهل التواتر والاجماع** فيفيد ذلك القطع به من غير حاجة في الوثوق الي امام
معصوم لان الظني تكفي فيه العدالة والاحاد لتحقق حصول الظن بذلك فيه
والقطعي الذي لا يتعذر نقله بالتواتر والاجماع يكفي في القطع به اهل التواتر
والاجماع كما في نقل القران فمن اي وجه يحتاج في الوثوق بالشريعة الي
عصمة الامام وذلك ظاهر ولله در المص حيث قال في الشرح وليت شعري
باي طريق نقلت الشريعة الي الشيعة من الامام الذي لا يوجد فيه الا
الاسم بمعني ان الشيعة يلزمهم ان الشريعة لم يحققوا بها الي الان لان
الوثوق بها عندهم بنقل المعصوم والامام المعصوم لم يا بنوه ولا وجد
عندهم منه الا اسمه لا معناه وهو ظاهر **واما اشتراط المعجزة**
في الامام كما هو شان النبي **و**اشتراط **العلم بالمغيبات** فيه كلا وحلا
واشتراط العلم **باللغات** فيه ليخاطب كلا بلغته كما روي عن النبي
صلي الله عليه وسلم **و** اشتراط العلم **بالحرف والصناعات** ليحيي بها
ما اندثر ويكمل الناقص **و** اشتراط العلم **بطبايع الاغذية والادوية**
ليقوم بصلاح الابدان **و**العلم **بعجايب البر والبحر** وعجايب **السما
والارض** ليكون اكمل ممن يتعاطي علم تلك العجايب **فمن الخرافات** يعني ان
من اشترط في الامام اتيانه بالمعجزة كالنبي وكونه عالما بما ذكروهم غلاة
الروافض فيعد قوله في ذلك من الاقوال التي هي خرافات تذكر مع العلم

كنقل

بانما بواطل لمجرد التابيس لان ظهور المعجزة الموجبة لعلم صدق مدعيها علي يد غير النبي
صلي الله عليه وسلم مستحيل اجماعا وشرعا فما توقف عليه من ظهور الامام فيكون
محالا ولو صح ذلك لادي الي ان لا يوثق بالاجماع علي عدم صحة ظهور المعجزة ولو صح
ذلك ايضا بطلت الحاجة الي الشريعة ودلايلها وقوانينها لكفاية الامام عن كل
ذلك ولمثل هذه الخرافة وهذه العقيدة المودية الي رفض الشريعة بالامام
ذكرت الامامة في اصول الدين لرده وان حكمها بالفروع انسب والله اعلم
المبحث الثالث من مباحث الامامة فيما تنعقد به **الامامة تثبت عند**
الاكثر العرف باختيار اهل الحل والعقد فاذا اختار اهل الحل والعقد واحدا فيه
شروط الامامة ثبتت امامته ولا يشترط في اهل الحل والعقد عدد مخصوص
بل يكفي من وجد منهم **وان قلوا** بل ويكفي منهم وان واحدا ولو مع امكان حضور
غيره كما هو ظاهر نصوصهم ويجب علي الباقين موافقتهم لمن سبق للبيعة
وان واحدا كما وقع في قصة ابي بكر رضي الله تعالي عنه واشترط الاشعري
رضي الله تعالي عنه الاشهاد ليلا يدعي اخر انه سبق بالبيعة سرا واشترط
اكثر المعتزلة في اهل الحل والعقد ان يكون منهم خمسة يصلح كل منهم للامامة
كما كان اهل الشوري وزعم بعض المبتدعة ان الامامة تنعقد بلا عقد من
اهل الحل والعقد فاذا دعي الي نفسه فاطمي مشهرا للسلاح امرا بالمعروف
وناهيا عن المنكر ثبتت امامته بمجرد تلك الدعوي ولو لم يبايعه اهل
الحل والعقد ونحن اهل السنة علي خلاف هذا فلا تنعقد بمجرد الدعوي
بل باهل الحل والعقد او النص فاذا انعدم النص فاهل الحل والعقد
وانما قلنا كذلك **للاجماع علي انعقاد امامة ابي بكر رضي الله تعالي عنه**
بمبايعة اهل الحل والعقد **من غير** تقدم **اذن** ممن سوي من بايعه
ولا توقف انعقاد امامته **علي اتفاق الكل** اي كل اهل الحل والعقد
بل بنفس ما عقد له بعضهم صحت ولزمت ولم يخالف في صحتها ولزومها
احد فقد روي ان عمر رضي الله تعالي عنه قال لابي عبيدة ابسط يدك
ابايعك فقال تقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر فصحت ووافق
غير من بايعه علي ذلك هذا ظاهر ولكن الاولي ان يقع التشاور بين جماعة
من يدعي الناس لعقلهم واجتهادهم دفعا لما يتوقي من الخلاف كما دل

علي

علي ذلك ما روي ان السيد عمر لما سمع ان بعض الناس قال لو قد مات عمر بايعت من
ظهر لي فتتم بيعته فلتة كما وقع لابي بكر انكر ذلك وقال اياكم تدعي له النفوس
كما تدعي لابي بكر بل تتشاور جماعة المسلمين فيمن يليق به ولما ظهر له ما ذكر
جعلها شوري بين خمسة هم خير اهل الارض هذا ثم الكلام هنا فيما تنزم به واذا لم
يكن هو اولي فلو وقعت ولو من واحد من اهل الحل والعقد لزمت ووجب
علي غيره مساعدته ان كان المبايع اهلا ولا غلبة ولا اضطرار **و للاجماع**
علي اشتغال الصحابة بعد النبي صلي الله عليه وسلم بالاختيار وطلب
البيعة اذ لم يكن عندهم نص في الامامة وقد تقدم انهم قدموا الاشتغال
ببيعة الامام علي دفنه صلي الله عليه وسلم فسموا بعده في تبيين الامام
مقدمين ذلك السعي علي الامر المهم وهو دفن الجانب الاعظم حتي عينوا ابا
بكر وبايعوه فحينيذ دفنوه صلي الله عليه وسلم وكان الشغل في تبيين
الامام بعده صلي الله عليه وسلم باجماع الصحابة لحضورهم جميعا وسماعهم
لما كان من طلب تعيينه من غير نكير من واحد منهم فدل ذلك علي ان
تبيين الامام بالاختيار من طرق اثبات الامامة لاجماع الصحابة علي
ارتكابه **و**كذا **بعد** وفات **عثمان** رضي الله تعالي عنه فان الصحابة
ايضا اشتغلوا **ب**طلب تعيين صاحب **البيعة** واشتغلوا **بالاختيار** اي
بطلب من يختار للبيعة **من غير نكير** من احد منهم فكان ذلك اجماعا
علي ان الامامة تنعقد بالتقديم والاختيار لان الصحابة جعلوه طريقا
للامامة باجماع منهم اذ بذلك اثبتوها السيد علي رضي الله تعالي عنه
ومخالفة معاوية رضي الله تعالي عنه للسيد علي ليس في ان الامام يقوم
بالاختيار بل وافقه كساير الصحابة علي ذلك وانما خالفه كما صح في
النقل في تقديم ذلك علي اقامة الحد علي قتلة عثمان رضي الله تعالي عنه
لا في ان الامام يقدم بالاختيار فقد صح الاجماع من الصحابة مرتين علي
تقديم الامام بالاختيار فقدموا في الاولي ابو بكر رضوان الله تعالي عليه
وفي الثانية علي كرم الله تعالي وجهه وذلك ادل دليل علي صحة انعقاد
الامامة من اهل الحل والعقد اختيارا **وخالفت الشيعة** في ذلك وحصروا
طريق ثبوتها في النص او التغليب من الله تعالي **لوجوه** ثابتة **الاول**

منها ان **من الشروط** في الامام التي يجب ان تتحقق بحيث لا يقدم للامامة حتى يعلم وجودها
ما لا يعلم اي ما لا يعلمه اهل الحل والعقد حتى يكون عندهم احق **بالبيعة** واحق
باختياره لها وتلك الشروط التي لا تعلم **كالعصمة والافضلية والعلم بامور الدين**
كله بمعنى ان انعقاد الامامة لو كان باختيار اهل الحل والعقد لتوقف اختيارهم
له على علمهم باستكمال شروط الامامة ليلا يقدم غير مستحقها ومن تلك الشروط
ما هو خفي لا يطلع عليه اهل الحل والعقد فيتعذر عليهم التقديم وذلك ككون
الامام معصوما وكونه افضل اهل الوقت وكونه عالما بامور الدين كلها
اذ لا سبيل الى علمهم هذه الامور لخفائها **قلنا** في رد هذا الوجه لا نسلم اشتراط
العصمة في الامام ولا اشتراط افضليته ولا كونه عالما بجميع امور الدين اما
اشتراط العصمة فقد تقدم ابطاله بما لا مزيد عليه وكذا اشتراط كونه افضل
وعلمه بجميع امور الدين قد تقدم ما يفيد ابطال اشتراطهما **ولو سلم الاشتراط**
اي اشتراط عصمته وكونه افضل وعلمه بجميع امور الدين **فلا نسلم** اشتراط
العلم بتلك الامور في تقدم الامام مل **الظن كاف** في ذلك كما يكفي اتفاقا في
تحقيق كونه قرشيا وكونه عدلا والظن لا يمتنع في حق اهل الحل والعقد فعلى
تقدير اشتراط العصمة والافضلية وعلم الدين كله يمكن ظنهم وجود ذلك في انسان
بقراين الاحوال فيقدم فلم يتعذر التقديم بالاختيار ولو على تقدير الاشتراط
كيف والشرط باطل فبطل هذا الوجه وهو ظاهر **الثاني** منها ان **ليس
اليهم تولية مثل القضاة والاحتساب** بمعنى ان تولية القاضي وتولية
المحتسب ليس موكولا لاهل الحل والعقد لان الامام هو الذي يولي في مثل
ذلك كالشهادة والشرطه وسعاية الزكاة ونحو ذلك فاذا لم يجعل الشرع
لاهل الحل والعقد هذه التوليات الصغار بل خصص بها الامام **فهذه**
الولاية الكبرى **اولى** ان لا يتولوا عقدها لانه من ليس اهلا للامر الاصغر
لعدم القوة على القيام بحقه فالا يكون اهلا للامر الاكبر اولى اذ العجز
عن الاصغر عجز عن الاكبر **قلنا** لا نسلم ان هذه الولاية تمتنع في حق جماعة
الحل والعقد ولا من احاد الناس كيف والتحكيم جايز عندنا من احاد الناس
ولا شك انه في الحقيقة تولية القضا بين المحكمين **ولو سلم** ان اهل الحل
والعقد لم يجعل لهم الشرع شيا من التوليات الصغار **فذلك** انما هو

لوجود الامام فيكفي عنهم لتتفق الكلمة لا لعجزهم والكلام انما هو عند عدمه فعند
عدمه يجوز لهم ان يولوا الولايات الصغار وان يولوا في الكبرى التي تنشا عنها تلك
الصغار وتركيب الدليل على ما قصد وان يقال اهل الحل والعقد منعوا من التولية
الصغار لعجزهم وكل ممنوع من التولية الصغرى لعجزه منع من التولية الكبرى
من باب احرى دليل الصغرى ما تقرر من اختصاص الامام بتولية القضاء
والاحتساب ونحو ذلك والكبرى ظاهرة وابطاله الماخوذ مما ذكر ان يقال
لا نسلم منعهم على الاطلاق اعني سوا كان الامام او لم يكن لعجزهم وليس كذلك
اذ المنع عند وجود الامام لتتفق الكلمة لا للعجز فعند عدمه وهو محل النزاع لا منع
فلهم تولية الولايات الصغار كما لهم تولية الكبرى لتتفق الكلمة في الصغار
وذلك ظاهر **الثالث** منها ان الامامة انما شرعت بالاتفاق منا ومنكم
لاطفا الفتنة فيجب ان تنعقد بالنص القاطع للاختلاف المثير للفتنة
فلا يجوز ان تكون بالاختيار من اهل الحل والعقد **لان في ذلك** الاختيار
اثارة للفتنة لان الاراء ربما تختلف فيريد بعض اهل الحل والعقد خلاف
ما يريده البعض الاخر فيقع النزاع والتدافع فيعود نصب الامامة موجبا
لعكس فايدتها وذلك **كما في زمن** السيد **علي** و السيد **معاوية رضي
الله عنهما** حتى مات في اختلافهما خلق كثير فاذا كانت الفتنة في نصب الامام
بالاختيار في زمن الصحابة فما بالك بغير زمانهم فوجب ارتكاب النص
فقط في نصب الامام دون اختيار اهل الحل والعقد لما قد يودي اليه ذلك
من الفتن **قلنا** انما تتوقع الفتنة من نصب الامام بالاختيار ان كان من
يريد عقدها منحرفا عن طلب الحق مايلا لاتباع هواه وان كان باطلا
وليس كلامنا فيمن حالته هذه لان هذه الحالة اذا تحققت ادت الى
الفتنة ولو مع وجود النص لان اتباع الهوى يضل عن السبيل وان كان
له دليل نص وانما **الكلام فيما اذا ادعوا** اي اتفق جميع من يريد عقدها
على انهم انما يدعون اي يطلبون **الحق** وانهم **اعتبروا** في الامام الذي
اراد وا تقديمه **جهات الترجيح** فاذا كانوا يطلبون الحق ويطلبون تعيينه
بجهات الترجيح لم يقع اختلاف بينهم ولم تقع فتنة لان جهات الترجيح
لا تتعذر ولا تخفى فيتفقون على التقديم بلا فتنة وهو ظاهر **ولو سلم**

ان نصب الامام بالاختيار من اهل الحل والعقد قد يوجب الفتنة دون عقدها بالنص
فلا نسلم سقوط اعتبار الاختيار في نصب الامام وعقد الامامة اذ فتنة عدم
الامام اللازم على ترك نصبه بالاختيار اضعاف ذلك اي اكثر من الفتنة المتوقفة
بالاختلاف بالمضاعفة التي لا تنحصر فان فتنة الاختلاف على تقدير وجودها
انما هي بين فريقين غالبا وكل فريق منهما صالح في نفسه مطمين بامامه
وفتنة عدم الامام تعم كل قبيلة وكل صقع وكل مدينة بل وكل قرية بل وكل
بيت بل وكل ما بين اثنين من افراد الناس حتى بين الرجل وابنه وزوجته
اذ لا ضابط يوجب الصلاح في شي من ذلك هذا على تقدير وجودها
ثم وجودها من اقل القليل بالنسبة الى عدم وجودها لان اهل الحل والعقد
الغالب صلاحهم واتفاقهم على ما يصلح المسلمين وانما قلنا عدم الامام
لازم لترك نصب الامام بالاختيار لظهور ان لا سبب لوجود الامام حينئذ
الا ذلك الاختيار اذ التقدير عدم النص على الامام من الشارع والا فلو
وجد النص من الشارع ارتكب مقتضاه اذ لا اختيار عليه اي على النص
بمعنى انه لو وجد لم يتقدم الاختيار بل يعمل بالنص اتفاقا فاذا كان الفرض
عدم النص لم يبق لانعقاد الامامة الا اختيار اهل الحل والعقد فعند
عدم عقد الامامة بالاختيار يلزم عدم الامام اذ لا نص يقدمه فتلزم
فتن هي اضعاف فتنة ما يتوقع من الاختلاف بين اهل الحل والعقد
او بين العصاة الخوارج وبين من بويع له بالامامة وذلك ظاهر الرابع ان
الامام خليفة الله ورسوله اما خلافته عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فظاهر لانه نايب عنه في حمل امته على الجادة واقامتهم على العدل
الذي جا به الرسول صلى الله عليه وسلم واما خلافته عن الله تعالى
فلان الانبيا خلفاوه في عباده يلزمون ما امر به ويقهرون مخالف امر
ربه فاذا كان الايمة خلفا الانبيا كانوا خلفا عن مستخلفهم لان خليفة الخليفة
خليفة فاذا تقرر هذا ان الامام خليفة الله ورسوله فتقديمه بالاختيار
ينافي ذلك فلا يصح كون تقديمه باختيار اهل الحل والعقد وانما قلنا
ان التقديم بالاختيار ينافي كونه خليفة عن الله تعالى وعن رسوله صلى
الله عليه وسلم لانه حينئذ اهل الحل والعقد وهم اهل البيعة انما يكون

خليفة

خليفة منهم لانهم هم الذين قدموه لا عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم
اذ لا يكون خليفة عن الله ورسوله الا ان يستخلف من قبل الله تعالى او من قبل
رسوله مباشرة او بتوسط بنص يومر فيه بتقديمه وهذا غاية ما يتمحل
في تقرير هذه الشبهة وهي اضعف شبههم ولم يوجد فيما راينا من النسخ
الجواب عنها ولعل ذلك لظهور ضعفها ووضوح الجواب عنه كما تضمنه تقرير
الشبهة لانهم سلموا ان الاستخلاف عن الله ورسوله يكفي فيه التوسط ولا يتوقف
على المباشرة ويكفي فيه الاذن من قبل الله تعالى في شرعه فاذا تقرر في الشرع
العمل بالاجماع والاجماع على وجوب تقديم الامام من الامة كان خليفة عن
الله تعالى ورسوله لان تقدمه عن الاذن والموافقة لا عن المعصية والمخالفة
على ان معنى كونه خليفة عن الله ورسوله ان يكون قايما بما يصلح الدين
والقيام بما يصلح الدين يصح من الامة بدون الامام حيث يمكن فاذا قدموا
منهم من يقوم بذلك كان خليفة عنهم فيما امروا به وفي امر واجب عليهم
وان كان خليفة عن الله ورسوله في اظهار الشرع واقامته والحاصل
ان نفي كونه خليفة عن الله ورسوله انما يصح ان كان الناس تنازعوا استخلافه
او كان ما استخلف فيه لا عن اذن من الله تعالى ورسوله وليس كذلك فانه
انما قدم بامر الله تعالى وبامر رسوله وما قام به هو ما استخلف فيه
الانبيا وهذا امر واضح فان السيد اذا كان له غرض في شغل من الاشغال
وامر بعض عبيده ان يقوموا به او يقدم من الغلمان من يقوم بذلك
الشغل كان المقدم بفتح الدال خليفة عن السيد كما كان خليفة عن مقدمه
الخامس منها ان عقد الامامة بالاختيار لا يمنع العقد لاثنين هما اهل
لانكم تجوزون ان لا يجتمع اهل الحل والعقد عند المبايعة ومعلوم انه يجوز
تعدد من هو اهل للامامة لان الشرط عندكم العلم والعدالة والذكورة
والحرية والبلوغ وجواز تعدد من فيه هذه الاوصاف ضروري فاذا جاز
ذلك فحينئذ اذ فرض وقوع ذلك الجايز بان عقد اهلان للعقد من اهل
الحل والعقد لاهلين ممن فيهم اوصاف الامامة ولم يعلم السابق لان من
الجايز بالضرورة ان لا يعلم السابق بالبيعة ولا اللاحق ولا يعلم مع ذلك
التقارن لزم خلو الزمان عن الامام بمعنى انه اذا وقع هذا الجايز اللازم

علي زعمكم لزم خلو الزمان عن الامام لكن خلو الزمان عن الامام بحيث يتعذر
وجوده وايجاده لايجوز اتفاقا فما ادي اليه وهو كون نصب الامام بالاختيار
يكون باطلا اذ لاسبيل اي انما قلنا بلزوم خلو الزمان عن الامام علي ذلك
التقدير لانه لاسبيل الي تصحيح اماميهما معا لعدم جواز امامين ولاحتمال
المقارنة فيبطلان معا ولاسبيل ايضا الي ابطال اماميهما معا لامكان السبق
من احدهما فيكون السابق صحيح الامامة ولاسبيل ايضا تعيين الصحيح الامامة
منهما لعدم العلم بالسابق من اللاحق ولاسبيل ايضا الي نصب امام ثالث
لاحتمال ان يكون احد الاثنين صحيح الامامة فلا يبايع اخر عليه قلنا
انما يلزم ماذكر لو كان العقل او الشرع مانعا من رفض كل منهما عند عدم
تحقق امامته وليس كذلك اما العقل فعدم منعه من الرفض ظاهر
اذ لادليل علي استحالة رفض كل منهما واما الشرع فانما منع الجمع بين اثنين
دفعا للتمانع لا رفضهما عند تعذر تقدير معين منهما فيجوز رفض بيعتهما
حيث تعذر التعيين لتحصل فايدة البيعة واذا تقرر هذا فيرجح احدهما
بموجب الترجيح وترفض بيعة الاخر او ينصب امام ثالث ان تعذر الترجيح
وترفض بيعة الاثنين فلم يلزم خلو الزمان عن الامام ولا فساد يلزم
حينيذ فبطل ما تخيلتم ومن عجايب الوهم تخيل امتناع العدول عن من
لم تتحقق مبايعته ولم تتعين امامته الي غيره فان الشرع لايمنع ترك
ما لم يتحقق امتثال امر الله تعالي فيه الي ما تحقق الامتثال به الا تري
ان من صلي وشك كونه صلي في الوقت او قبله او صام وشك في
كونه صام قبل رمضان او فيه فانه يصلي صلاة اخري ويصوم
صياما اخر وكذلك من شك في كونه يستحق ان يعطي الزكاة لايعطاها
حتي يتحقق استحقاقه فكيف يمتنع ترك امامة من شك في بطلانها
الي غيرها واما عدم منع العقل لذلك فكالنا دعلي علم اجارنا الله تعالي
من الاوهام المضله والاداء المخله بالنبي صلي الله عليه وسلم وعلي اله
وصحبه السادس منها انه عليه الصلاة والسلام لن يكن يترك الاستخلا
في ادني غيبة فكان صلي الله عليه وسلم يستخلف اذا اغزي علي من خلف
في المدينة ويستخلف علي السرايا اذا غبن عنه ولا كان يترك البيان في

ادي

ادني ما يحتاج الي بيانه فكيف يترك الاستخلاف علي امته في غيبة
الوفاة التي هي اطول الغيبات و يترك البيان في اساس العبادات اي في اصل
الحالات التي تعرض لامته وهي حالة الامامة اذ عليها تبتني جميع المصالح في
الحالات الدينية والدنيوية فان الامامة اذا احققت انبني عليها صلاح
الامة في دينها ودنياها فلا بد ان يبين صلي الله عليه وسلم من هو الامام
ليلا يقع هرج ولختلاف فاذا تقرر هذا تحقق به ان النبي صلي الله عليه
وسلم لم يترك امته بلا استخلاف وبلا بيان من يكون خليفة فلا يحتاج الي
اثبات الامامة بالاختيار بل تثبت بنص النبي صلي الله عليه وسلم وهذا
الكلام من الشيعة يقتضي لو تم لهم ان يقولوا باحد امرين اما ان من بايع له
الصحابة انما كانت بيعتهم له بنص قام عندهم لا بالاختيار ويرد بان النص
لو كان لم يقع بينهم تكلم في امر الخلافة ولامشاورة عليها او انهم
خالفوا النص وبايعوا اختيارا وهذا يقرب ان يكون كفرا لانه قدح فيمن
بهم ثبات الدين وهم روسا المهتدين فان قالوا النص كان الا انهم لم
يعلموه فنصبوا الامام بالاختيار فان جوزوا ذلك لهم فقد رجعوا
للوفاق اذ لا فرق بين عدم النص علي التعيين وبين عدم العلم به
وان لم يجوزوا ذلك فهو تكليف بما لايطاق وبكل تقدير فهذه حجة
هي غاية في الضعف ويجاب عنها زيادة علي ما ذكر بان هذا استبعاد
ولايفيد في المطالب العلمية ثم لو سلم انه يكفي في انه لابد من النص
فالنص علي التعيين لايلزم اذ يكفي في تحقق الاستخلاف تفويض الامر
في الاستخلاف الي الامة والشرع دل علي ذلك التفويض لان العمل به
بالاجماع يفيد كونه شرعيا اذ لابد للاجماع من مستند وهذا امر واضح
فانه صلي الله عليه وسلم لو قال قدموا من يصلح للامامة بعدي
او صدر منه ما يقتضي معني هذا القول وقدموا من يصلح كما امروا
صدق انه استخلف لان ذلك بامره ولم يصح انه اهمل امرهما في امة
وهو الاستخلاف السابع منها وهو من معني ما قبله ان النبي ارأف
بامته صلي الله عليه وسلم من الاب بولده الصغير والاب لرافته لايترك
الوصية بولده الي من يصلح اموره حتي يعيش هنيا ويقدر علي القيام

بنفسه فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم ارأف من الاب فكيف يترك الوصية
بامر اي بامته الي واحد معين يصلح امورهم اذ لا يكون الوالد في ولده
اقوى منه في الرحمة على امته فاذا كان يوصي على ولده ولا بد فالنبي
في امته اولى واحرى في التوصية ويقال في هذا الوجه مثل ما قيل
فيما قبله من الالزام والرد لانهم ان قالوا ان الصحابة قدموا اما لنص
رد عليهم بان النص على التعيين لو كان ما وقع تشاجر ولا مراجعة وهو
باطل وان قالوا كان وعلموه وتركوه فهو قدح يودي الى ما يقرب
من الكفر لان الدين بنقلها الصحابة فالقدح فيهم قدح في ثبوته
وان قالوا لم يعلموه فان جوزوا ما وقع فهو رجوع للوفاق وان لم
يجوزوه فهو تكليف بما لا يطاق ويرد ايضا كما قبله بان النص على
التعيين لا يلزم لان التفويض يكفي في حصول النفع للامة اذ
يحصل به التقديم للامام عن امر الشارع وهو غاية ما يفيده
نص التعيين فيكفي في تحقق مقتضى الرأفة والرحمة بهم
على ان ذلك استبعاد قد لا يسلم كفايته في الاستدلال الثامن
منها قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فانه اخبار بانه تعالى
اكمل الدين وبين للناس كل ما يحتاج اليه لبنائه من امور الدين
والامامة من معظمات امور الدين فكيف تهمل من جانب الشارع بمعنى
ان تكون نصب الامامة باختيار اهل الحل والعقد طريقا لثبوت الامامة
يقتضي ان امرها لم يبين في الشرع وانه اهمل بيانه اذ لو بين بالنص لم
يبق للاختيار مجال اتفاقا فمعلوم طريق اثباتها الاختيار يستلزم اهمالها
في الدين اذ لا مجال له عند بيانها في الشرع نصا واخبار الشارع بكمال
الدين يستلزم بيانها لانها من اعظم امور الدين فلا يكمل الدين الا ببيانها
فاذا كان من لازم هذا النص الذي هو اليوم اكملت لكم دينكم ثبوت نص
الامامة وهو محكم اتفاقا بطل ما ينافيه وهو كون الامامة بالاختيار
وهو المدعى ويرد هذا ايضا بان النص لو ثبت لزم اما ان الصحابة لم يعقدوا
الامامة بالمشاورة والمراجعة اذ لا معنى للمراجعة مع النص وهو
خلاف الواقع لان عقدهم اياها بالاختيار والمشاورة واما انهم عقدوها

بالاختيار مع وجود النص عالمين به فيكون ذلك قدحا فيهم وهو باطل لانه قدح
في الدين وسياتي بيانه بما وضح من هذا عند التكلم على تفضيلهم او غير عالمين به
فان جوزتم لهم ما فعلوا فقد وافقتم على ان الامامة تنعقد بالاختيار عند
عدم النص اذ لا فرق بين الجواز مع عدم العلم والجواز مع نفي الوجود وان لم
يجوزوه كان تكليفا بما لا يعلم ويرد هذا ايضا زيادة على ما ذكر بان تفويض
التقديم للامة واذنهم في التقديم من جانب الشرع من كمال الدين ولا
يصح معه نقصان امر الامامة من الدين واهمالها منه وهو ظاهر والى
رد هذه الشبهة الثلاثة كما بينا اشار بقوله قلنا في رد قولكم
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يترك الاستخلاف فيما هو اقل من
امر الامامة فكيف بها التفويض اي قلنا تفويض الشارع امر الامامة
الى اختيارهم واجتهادهم اي الى اختيار اهل الحل والعقد ليقدموا الاليق
واذنه لهم في التقديم نوع استخلاف فلم يترك الاستخلاف فيها اذ لا فرق
في حصول الغرض من الامامة بين تعيين صاحب الامامة من الشارع
وبين امره لمن يعين من يصلح لها فانه لا فرق بين خليفتي فلان
او خليفتي من استخلفه فلان فلم يترك الاستخلاف في الحقيقة
والشرع دل الاجماع على التقديم من اهل الحل والعقد على ان
فيه دليل الاذن وقلنا في رد قولكم الاب لشفقته على ولده
لا يترك التوصية على ولده فالنبي في عدم تركه التوصية على
امته اولى لانه اشفق بامته من الوالد بولده تفويضه امر الامامة
الى اهل الحل والعقد نوع من التوصية فلم يترك التوصية في الحقيقة
اذ لا فرق بين قول الموصي وصيي فلان وقوله وصيي من يعينه فلان
وهو ظاهر وقلنا في رد قولكم ان قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
يفيد وجود امر الامامة في الشرع لانها من كمال الدين تفويض الشارع
امر الامامة الى الامة ليقدموا الاليق اكمال منه للدين حتى في امر الامامة
اذ لا فرق في الكمال بها بين ان يقول الشارع الامام فلان او يقول
الامام من قدمتموه وكل ذلك ظاهر كما قررناه وانما كررناه بالاختصار
هنا زيادة في البيان والله الموفق بمنه خاتمة فيما يجمل

بعد عقد الامامة **عقد الامامة ينحل** فيصير صاحبها كعامة المسلمين بطريان ما يخل
بمقصودها وهو القيام بالعدل والتصرف بما يصلح الامة صلاحا شرعيا وذلك
المخل كالردة عياذا بالله تعالى والجنون المطبق واما ان كان يفيق منه فان
كان زمان الافاقة كثيرا بحيث لا يختل على الناس ما يحتاجون الى الامام
فيه فالمتبادر انه كالمرض الذي يبرا منه ولا يضر بالامة زمانه هذا ان
كان يفيق منه كامل العقل واما ان كان يترك فيه ضعفا وعتها في العقل
فهو كالمطبق فيما يتبادر ومثل الجنون المطبق ان يصير اسيرا لا يرجى
خلاصه وانظر في الردة اذا رجي رجوعه عنها هل ينتظر فان رجع
والا فقد عزل ولا ينتظر لان الردة اخرجته عن حكم الاسلام فلا يبقى
المسلمون تحت امارة كافر ولو لحظة فان رجع عنها قبل تولية غيره
فهو كساير المسلمين ينظر فيه هل يليق اولا وهذا هو المتبادر وان
لم ينصوا عليه فيما رايناه ومثل الجنون بعض الامراض وهي الامراض
التي توجب له كونه فاقدا اما باختلال العقل اذ هو في معنى الجنون
واما اعمى او ابرص او اصم او ابكم لان تصرفه معها مختل فتنتقض الامامة
بذلك والاختلال في غير البرص ظاهر وفيه لاختلال اعتقاده ونفرة
النفوس عنه ويبقى النظر في المرض الطويل المانع من التصرف
البدني مع بقاء الحسي والعقلي بلا صمم والمتبادر ولو لم ينصوا عليه
عدم العزل به لامكان انفاذ ما يقول ممن ينيبه في ذلك وينحل
عقدها ايضا بخلعه نفسه بسبب كعجزه عن قيامه بامور الامامة
ولو لم يظهر السبب الا انه يحس من حاله فقد رحقن الدما والزهد في
الدنيا ويجري ذلك على قول من يجوز الخلع بلا سبب العجز والحديث
الشريف يشير لذلك وهو قوله صلى الله عليه وسلم وهو ينظر اليه
ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين
فقصده صلاح المسلمين وحقن دمايهم هو الظاهر من حاله لا عجزه
وينحل عقد الامامة ايضا بالغلبة عليه اذا صار مغلوبا ولا اماما بالغلبة
فيكون الغالب الثاني اماما بغلبته على الاول حيث كانت امامة الاول بالغلبة
وفهم منه انه ان كانت بالمبايعة لم ينعزل بالغلبة فما تصرف فيه بعد

مغلوبية

خلعه

مغلوبيته مما هو من احكام الامامة يكون ماضيا **واختلف في عزله نفسه بلا سبب**
هو العجز عن القيام بامور الامامة فقيل ينعزل بذلك فيصير كاحاد الناس فلا تمضي
احكامه وقيل لا ينعزل فيكون في تركه التصرف في امور الامامة عاصيا ويكون
ما تصرف فيه بعد عزله نفسه ماضيا وهو مشكل لانه اذا لم ينعزل لزم فسقه بتركه
ما يلزمه فيتاكد انعزاله لاجتماع موجبين الفسق والعزل وظاهره جريان
الخلاف ولو كان عزله نفسه لامر ديني كالزهد في المخالطة للتفرغ للعبادة
فانظره وكذا اختلف **في انعزاله بفسقه** فالقول بانعزاله بالفسق يقتضي ان تصرفه
بعد الفسق يرد منها ما توقف على كون المتصرف اماما مردود وهذا ان لم يكن
الفاسق والقول بعدم الانعزال ينبني عليه ان تصرفه فيما يتوقف نفوذه
على كون المتصرف اماما مردود وهذا ان لم يكن الفاسق متغلبا والا
مضت احكامه لانه حكم المتغلب وان كان فاسقا حكم غير المتغلب العدل
المبحث الرابع الجمهور من اهل السنة والمعتزلة والخوارج **على انه** صلى
الله عليه وسلم **لم ينص على امام** معين يكون خليفة بعده **وقيل نص على ابي بكر**
رضي الله تعالى عنه وتاول هذا على انه صلى الله عليه وسلم نص عليه
نصا خفيا يعني انه صدر منه ما يقتضي انه هو الامام بعده بحيث يفهم
ذلك بالتامل والاجتهاد وذلك كتقديمه اياه للصلاة بالناس لان التقدم
في الصلاة يقتضي التقدم في غيرها عند غيبته صلى الله عليه وسلم
اذ هي اعظم امور الدين ويرد على هذا ان التقديم في الصلاة تقديم
في امر مخصوص والتوكل على خاص لا يوجب التوكل على عام **وقيل**
نص على ابي بكر نصا **جليا** اي صريحا في انه هو الامام بعد النبي صلى
الله عليه وسلم وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ايتوني بدواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله
ورسوله الا ابا بكر وهذا رواه بعض اهل الحديث واستدل به
على امامة ابي بكر وهو وان لم يكن فيه تصريح بلفظ الامامة يدل
على ان الامامة هي المراد اذ ليس ثم امر يمكن ان يخالف فيه ابو بكر
سواها مع قرينة المرض وتوقع الوفاة **وقالت الشيعة بل نص على امامة**
علي كرم الله تعالى وجهه من بعده **نصا خفيا** وهو ما لا يفهم منه كون المراد

الامامة بلا تامل وذلك كقوله صلي الله عليه وسلم حين استخلفه في المدينة
علي اهله انت مني بمنزلة هارون من موسي الا انه لا نبي بعدي فانه يفيد
كونه خليفة كما كان هارون خليفة موسي حين ذهب المناجات صلي الله علي
نبينا وعليه وسياتي ما في هذا النص وهذا النص الخفي متفق عليه عند الشيعة
وقال الامامية من الشيعة بل نص صلي الله عليه وسلم علي امامة علي
كرم الله تعالي وجهه نصا جليا ايضا كما نص نصا خفيا وحكوا في ذلك نصوصا
منها انه صلي الله عليه وسلم قال سلموا عليه بامرة المومنين وقوله
عليه الصلاة والسلام مشيرا اليه وقد اخذ بيده هذا خليفتي فيكم
من بعدي فاسمعوا له واطيعوا ومنها قوله عليه الصلاة والسلام
انت الخليفة من بعدي ومنها قوله عليه الصلاة والسلام وقد جمع
بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصي وخليفتي
من بعدي فبايعه علي رضي الله تعالي عنه ورد ما ذكر من وجود النص
الجلي المستقيم في الدلالة علي عين الامامين بوجهين الاول من
الوجهين انه لو كان نص جلي في مثل هذا الامر الاهم الذي هو اساس
صلاح الامة في دينها ودنياها والذي هو اوكد الاشيا واعلاها اذ هو
نايب عن النبوة في اقامة الدين ونظم الكلمة بعد غيبتها لاشتهر
فيما بين الصحابة رضوان الله تعالي عليهم ولظهر علي لسان اخص
الصحابة وهم الذين لهم زيادة قرب وزيادة اختصاص بالنبي
صلي الله عليه وسلم مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم كان
والملازمين للحضرة الشريفة لاخذ الدين وتحقيق قواعده من الشارع
لانهم اول من يلقي اليهم الوحي المامور بابلاغه للخلق لما اختصهم
به الله تعالي من الاهلية فلم يتوقفوا اي ولو كان النص الجلي في الامامة
لكان معلوما لهم فيظهرونه للامة فلا يتوقفون في امر الامامة
ولا في الاذعان لمن عين لها ولم يترددوا فيمن نقدم لها حين اجتمعوا
لهذا الشان اي لشان الامامة في سقيفة بني ساعدة طالبين لتعيين
صاحبها مختلفين فيه حتي قال الانصار منا امير ومنكم امير ومالت
طايفة الي ابي بكر واخري الي علي واخري الي العباس وقال عمر لابي

عبيدة

عبيدة امدد يدك ابايعك فلو كان النص علي الامام موجودا لم يكن الا معلوما
لهم ولا الا جلية لان العادة مع النبي صلي الله عليه وسلم انهم هم الذين يعلمون
اولا بالامور المهمة من الوحي وامور الشرعية وما يتعلق بالدين ولو كان
معلوما لهم ما وقع منهم هذا الاختلاف والتطلب للامام ولا سكت من نص
عليه منهم حال ترددهم وتنازعهم بل يحتج عليهم بالنص فيه او يحتج به
منهم من مال اليه ولم يقع ذلك فدل علي انه لا نص وهو ظاهر واما القول
بان النص كان وعلموه ولكنهم كتموه اي كتمه من علمه منهم بغضا
للسيد علي رضوان الله تعالي عنه لانه قتل عشايرهم في المغازي وحسدا
له علي ما اوتي من المناقب والكمالات العلمية والعملية وعلي ماله من شدة
الاختصاص بالنبي صلي الله عليه وسلم وعنادا منهم له ولددا عليه
بجحد حقه وظلمه بمنع ما يستحق او تركوا اظهاره والعمل به اعتقادا اي
لاعتقاد نسخه بنص اخر حين لم يعمل المحققون لعدم نسخه علي وقدروا انه
لم يتمسك به المستحق وهو السيد علي كرم الله تعالي وجهه لاثبات حقه
فلم يتصد للاحتجاج به علي استحقاقه الامامة لخوفه علي نفسه ولعدم
وجدان ناصر علي حقه فهو افترا واجترا وطعن في عظما الاحبا يعني ان
حمل الواقع من الصحابة من عدم اظهار النص وعدم تقدم المنصوص
عليه علي ان ذلك لحسدهم للسيد علي وظلمهم له وبغضهم حتي نفاذوه
والدوا عليه في ابطال حقه وسكت هو علي الاحتجاج لنفسه تقية وخوفا
منه علي نفسه افترا وكذب محض وجرءة كفرية علي الطعن في عظما
الصحابة الاحبا للنبي صلي الله عليه وسلم بل ذلك يجر الي الطعن في
خير الانبياء صلوات الله تعالي وسلامه عليه حيث قربهم وخصهم
بحضرته وجعلهم امنا علي التبليغ عنه واحبا لديه مع انهم يرتكبون غش
امته من بعده ويظلمون في امر عظيم من مهمات الدين ويحيدون من لا يحيد
ويعاندون في الباطل وانما يجر ذلك الي الطعن في الجانب الاعظم لانه
لا يخفاه حالهم وما هم عليه الان وما يصيرون اليه لانه مخصوص
بالاطلاع علي ساير الظلمة والمنافقين فنسبة ما ذكر لهم نسبة الاعوجاج
الي الجانب الاعظم حيث اتخذهم احبا مع علمه بحالهم في المال

بهم

بل ويجر ذلك الي الطعن في الكتاب العزيز الناطق بالثناء اذ مدحهم وهم ليسوا
كذلك علي ماقال هذا القايل الملعون قال تعالي في مدحهم كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله وقال تعالي
محمد رسول الله والذين معه اشدا علي الكفار رحما بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود ذلك مثلهم في
التوراة ومثلهم في الانجيل كزرع اخرج شطاه فازره فاستغلظ فاستوي
علي سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة واجرا عظيما وقال تعالي فانزل سكينته علي رسوله وعلي
المومنين والزمهم كلمة التقوي وكانوا احق بها واهلها فنسبة عظما و
الصحابة لما ذكر نسبة للجانب الاعظم الي مالا ينبغي ونسبة للقران العظيم
لغير الصواب وذلك كفر صراح اما اقتضا العناد والحسد والبغض المنسوب
لهم لما ذكر فظاهر واما اقتضا اعتقاد النسخ له فلان من عرف عدم النسخ
معاند ظالم ومن اعتمد عليه في تركه القيام بالسيف مفرط جاهل متكل
علي مالا يتكل عليه والعاقل المنصف لا يظن بجماعة اي لايتوهم جماعة
وصفهم الله تعالي بكونهم خير الامم وهم اصحاب النبي صلي الله عليه وسلم
فقال تعالي كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وهم مع ذلك قد اتخذهم النبي صلي الله عليه وسلم امنا شريعته
لانهم الموالون له المبلغون عنه لعامة امته واتخذهم هداة طريقته
وامر بالاهتدا بهديهم فروي انه صلي الله عليه وسلم قال اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وزكاهم فقال خيركم قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم مع علمه صلي الله عليه وسلم بحالهم ومالهم لانه
صلي الله عليه وسلم لم يخفي عليه حال من صاحبه بالوحي وبالفراسة
المطابقة التامة فلم يتخذهم كذلك حتي كانوا ابعد شي عما ينزوا به واحق
شي بكل خلق كريم اغراهم الشرع عليه ومع ذلك قد اشتهر عدلهم وهداهم
واشتهر تركهم في محاب الله تعالي ومحاب رسوله صلي الله عليه وسلم
هواهم واشتهر بذلهم الاموال والانفس في محبته فافنوا انفسهم في رضاه
وانفقوا اموالهم لنصرة هداه واستغرقتهم الاقارب والعشاير الذين

هم

هم احب الي الانسان من كل بعيد فقتلوهم لنصرته واتباع شريعته المطهرة واعزاز ها
انهم خالفوه اي لايتوهم عاقل ان الصحابة الموصوفين بما ذكر من المعالي خالفوا
امر نبيهم فيما عين لهم من الامام بتركهم تقديمه قبل ان يدفنوه وكيف يتوهم
من الموصوفين بما ذكر ان يبادروا الي نقض عهده وهم قريبا العهد بحياته
فينبذون امره قبل دفنه فالعاقل من لا يخطر بباله ماذكر وكيف يخطر بباله
العاقل مع تلك الاوصاف وتلك المعالي انهم عدلوا عن الحق واتبعوا اهواهم
وخذلوه اي خذلوا نبيهم في ترك تقديم من عين لهم ونصروا الباطل
بتقديم غيره وايدوه مطيعين لامر نبيهم وانهم منعوا المستحق حقه اذ اخروه
وقدموا غيره وكيف يتخيل فيمن عين لهم لوكان وهو السيد علي في زعمهم انه
لم يقم باظهاره اي باظهار حقه واعلانه بل اخفاه وترك ماهو حق له
من التقدم للامامة وفيه مرضات الله تعالي ومرضات رسوله صلي الله
عليه وسلم مع علو شانه قوة وعلما ودينا ومع كثرة اعوانه وانصاره
في ذلك لوكانت له حجة فيه لقرابته من رسول الله صلي الله عليه وسلم
وكونه صهره تقية وخوفا علي نفسه هذا مما لايتوهمه الا قليل العقل
والدين كثير التهور في دين المسلمين بل لوكان له نص يتقدم به لقام
به ولم يسلمه لغيره ممن هو في النسب الي الشارع ابعد وان كان في المعني
اقرب كما قام به اي بحق الامامة من غير تقية ولا خوف علي النفس
ولا علي المال حين افضي الامر اليه وبويع له بالخلافة لكونه احق حينيذ
واقام الحجة والبرهان حينيذ واشهر السيف والسنان عليه مجتهدا
في ذلك لما ظهر له ان مخالفته لا تحل وان قتال المخالف من اوجب
الواجبات فقاتل علي ذلك حتي فني خلق كثير فيه مع ان الخطب اذ ذاك
اي حين تقدمه وقتاله علي الامامة اشد لكثرة اعوان المخالف وبعد القلوب
حينيذ عن الحق وكثرة التقليد فيما لايعلم احق هو ام باطل فقيامه في اول
الامر لوكانت له حجة منه اسهل واقرب من القيام في اخر الامر لان القلوب
في اول الامر اقرب الي الحق منها حينيذ لقرب عهدهم بنبيهم وحدثان عهد
انوار رسولهم فقيامه في اخر الامر والخصم اي والحال ان الخصم حينيذ
الد اي احرص علي طلب الامامة ممن كان في قرب العهد بوفاة الرسول

صلي الله عليه وسلم **والمخالف** اذ قام السيد علي للامامة **لايجزيه** اي لا يجمعه
العد ولايحيطه اي لا يحيط به **العد** فكون السيد علي رضي الله تعالي عنه
قايما للامامة علي هذه الحالة اخزامن صعوبة الامر وشدة الخطب تاركا
للقيام اولا مع السهولة اذ ذاك ومع موافقة النص علي زعمكم من اول الدليل
علي انه لا نص وكيف يتوهم وجود نص والمروي عنه رضي الله تعالي عنه انه
لم يكن يحتج علي مخالفيه الا بالبيعة الا بالنص والا لم يبق لمخالفيه تاويل والاتفاق
علي انهم متاولون فبطل ما تخيل من وجود النص الا انه كتم واما الاستدلال
علي وجود النص فيما يروونه عن النبي صلي الله عليه وسلم مما حكيناه
انفا عنهم وهو قوله صلي الله عليه وسلم سلموا عليه بامرة المسلمين
وقوله عليه الصلاة والسلام هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا
وقوله عليه الصلاة والسلام انت الخليفة من بعدي وقوله عليه الصلاة
والسلام وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي فبناية علي متني احاديث غير صحيحة اذ لم يروها احد
من علما الحديث الذين لهم وفور المحبة مع السيد علي مع مبالغتهم في
حكاية مناقبه ورواية ما يدل علي افضليته ومن ادعي انها تواترت فهو
مكابر بل هي عند المتكلمين مما وضعه هشام بن الحكم وضاع الاحاديث
ووافقه ابن الراوندي معلم السبه للعرق طلب الدنيا وكذا ابو عيسي
الوراق فرواه الروافض شغفا بما يساعد اهواهم وذكر الامام الرازي
كبار علما الروافض لم يبلغوا حد الكثرة فضلا عن بلوغهم حد التواتر هم
وعامتهم واوساطهم لا يبلغون ان يفهموا الكيفية هذه الدعوي فضلا عن
اثباتهم اياها بالتواتر ولذلك نتعجب من قولهم ان هذه الاحاديث متواترة
وحاصل هذا الوجه ان ثبوت النص علي الامامة ينافيه كون المبايعة
من الصحابة بالاختيار بعد التشاور والتراجع لان تقواهم وعدالتهم
يمنع اجماعهم علي العمل بخلاف مقتضي النص والنص لو كان لعلموه والا
لم تكن له فايدة فلا يعملون علي خلافه وحمل امرهم علي انهم عصوا
النص وظلموا المستحق والمستحق سكت عند خوفا فاسد لانه طعن
فيمن يودي الطعن فيه الي الطعن في الشرع والنبوة فتفسد هذا الحمل

وبطل

وبطل كون النص علي الامامة موجودا **الوجه الثاني** مما يرد به ادعاء
وجود النص **امارات** بمعني ان هنا امارات ودلايل تدل علي انتفاء النص
وهو وان كان كل فرد منها ظنيا **ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص** لان
الدلايل الظنية اذا كثرت وتعاضدت كثيرا ما تفيد القطع وتلك الامارات **كقول
العباس لعلي** رضي الله تعالي عنهما امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم
رسول الله صلي الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان فانه يدل
علي ان النص الذي من شانه ان يكون معلوما لمثل العباس وعلي لم يكن
والا كان الواجب ان يقول العباس تقدم فان الله تعالي ولاك علي لسان رسوله
صلي الله عليه وسلم ويقول علي قدمني الرسول احب الناس ام كرهوا فلا
اتوقف في ذلك علي الموافقة **وكقول عمر لابي عبيده** رضي الله تعالي عنهما
امدد يدك ابايعك فلو وجد النص الذي من شانه ان لا يخفي علي مثل عمر
وابي عبيدة لكان الواجب ان كان المنصوص هو عليا ترك هذا القول ومنا	بعد
علي **وكذا اقال ابو بكر بايعوا عمر وابا عبيدة** فلو وجد النص لم يخف عن ابي
بكر فلا يقول الا بايعوا عليا او غيره ممن نص عليه **وكقوله** اي ابي بكر
وددت اني سالت النبي صلي الله عليه وسلم عن هذا الامر يعني الامر الذي هو
الخلافة **فيمن هو** اي وددت اني سالت عمن يستحق الخلافة فخبرني عمن
هو احق بها فلا يبقي لنا تحير فيه ولا منازعة لصاحبه فان هذا يدل علي
ان هذا النص غير موجود والا لم يخف عن ابي بكر ولو علمه لم يتمن السوال
عن مستحق الخلافة وهو ظاهر **وكقبول علي** كرم الله تعالي وجهه **الشوري**
التي جعل عمر رضي الله تعالي عنه بين الخمسة ليعقد واحد منهم من اقتضاه اجتهادهم
فلو كان النص لم يخف علي مثل علي ولو علمه لم يقبل الشوري بين الخمسة بل
كان يجب العدول عن اجتهاد الخمسة الي علي ان كان هو المعين للخلافة لوجوب
امتثاله امر النبي صلي الله عليه وسلم **وكقوله** اي علي كرم الله تعالي وجهه
لطلحة وهو احد الخمسة **ان اردت البيعة بايعتك** فانه يفيد ان لا نص والا
كان معلوما لعلي اذ لا يخفي علي مثله فلا يجوز له ان يقول لطلحة ان اردت
بايعتك لوجوب اتباع النص ارادة غير مدلوله **وكاحتجاجه** اي علي
علي معاوية حين لم يساعد علي مبايعته **بالبيعة الكاينة له** من اهل الحل

بل مبايعة معاوية دون النص عليه فلو وجد النص لكان الاحتجاج به على معاوية
اولى فالعدول الى الاحتجاج بسبق بيعته يدل على انتفا النص والا لم يخف عليه
فيحتج به وكمعاضدته لابي بكر وعمر ومساعدته لهما في الامور الخلافية
فساعد ابا بكر على قتال العرب المخالفين وعمر على عز والفرس والروم
وكاشارته عليهما بما هو اصلح بهما فلو كان النص لم يعاضدهما على خلاف
النص ولم يساعدهما على ترك العمل به ولم يدخل لهما نصحا ولا اشار عليهما
بما يصلح به الباطل لان مخالفتهما النص على تقدير وجوده ارتكاب للباطل
مع ان الحق لو وجد النص حقه فكيف يساعد على ابطاله وفيه مرضات
الله تعالى ومرضات رسوله صلى الله عليه وسلم اذ حاله اعلى من ذلك
وكسكوته على النص عليه في خطبته وكتبه ومفاخراته ومخاصماته
يعني ان السيد عليا رضي الله تعالى عنه كان يذكر في زمن معاوية استحقاقه
الخلافة ويكتب ذلك الاستحقاق في مراسلاته عند الاحتجاج على من
خالفه ويفاخر فالاستحقاق حيث كان على وجه واجب ستر ها ويخاصم
المخالف ذاكر الدليل الاستحقاق ولم يكن يذكر في تلك الخطب والكتب والمفاخرة
والمخاصمة النص فدل على انتفائه والا كان ذكره اقوى في قيام الحجة
وانجح في الغلبة بالمفاخرة واصدق في نفوذ المخاصمة وهذا في الحقيقة
يرجع الى ترك الاحتجاج بالنص كما قبله ثم يمكن ان يراد مطلق المفاخرة
والمخاصمة ولو لم يكن ذلك على وجه الاحتجاج على المخالف فكون هذا
الوجه اعم مما قبله بحيث لم يذكر النص فيما ذكر فلم يوجد اذ لا يخفى على
مثله وجوده وايضا لما اعتذر عن التخلف عن بيعة ابي بكر لم يذكر النص
عليه بل اعتذر بغيره فلو كان النص كان اولى ان يبين به وجه التخلف
وكانكار زيد بن علي رضي الله تعالى عنه وهو من اهل البيت مع علو رتبته
علما ودينا وجود ذلك النص الذي ادعي انه كان لعلي كرم الله تعالى وجهه
وكذا انكر كثير من عظما اهل البيت وجود النص فلو وجد لعلموه
اذ هم احق به ولو علموه ما انكروه لعلو شانهم علما ودينا فهذه الوقايع
وهذه الاحوال وان كان كل منها مظنونا قد تفيد القطع للبيب بعدم وجدان
النص لكن تمسك المخالف في عدم وجود النص على مستحق الخلافة انه

اي

اي الشان يستحيل عادة ان يهمل النبي صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر
المهم اذ في ترك بيانه مظنة الخلافة والفتنة وفي بيانه سد باب الفتنة
وفتح باب صلاح الدين والدنيا فكيف يتصور منه صلى الله عليه وسلم ان
يهمل هذا الامر والحال انه صلى الله عليه وسلم لشدة رافته وقوة عنايته
بامر امته لم يهمل ما هو دونه في الحاجة اليه كالتقدم على السرايا لدفع الاختلاف
وتيسر بلوغ المرام في المقصد وكالاستخلاف على من وراه ان غزا وكبيانه
اداب الدنيا والدين مما لم يجب لكمال صلاح امته فكيف يمكن اهماله لهذا الخطب
الاعظم مع ما فيه من النفع المحتم والجواب ان هذا استبعاد لا استحالة و
والاستبعاد لا يفيد في المطالب العلمية ولو سلم افادة الاستبعاد فيما ذكر
فالذي يستبعد هو الاهمال بمعنى ترك بيان ما يوصل الى الامامة بحيث يخفى
على الامة كيفية التوصل الى وجود الامام وليس الامر كذلك لانه صلى الله
عليه وسلم جا في شريعته المطهرة بما يدل على وجوب نصب الامام من
اهل الحل والعقد ولذلك عقد الصحابة البيعة لمن يقوم بحق الامامة فلم
يهمل امر الامامة لان ترك التنصيص منه صلى الله عليه وسلم على امام
معين ليس اهمالا لامر الامامة على الوجه المستبعد وانما يكون اهمالا لو لم يكن
في الشرع دليل على وجوب تقديم الحل والعقد لمن يصلح للامامة وليس
كذلك فبيانه ان الامة يجب عليهم تقديم من يصلح للامامة اغنى بالامامة
لا اهمالا لها والتنصيص على معين غير لازم ولا مستبعد لان المصلحة قد
تكون في تفويض امر الامامة الى الامة في التقديم والدليل على وجوب
التقديم من الامة وانه فوض لهم الامر في ذلك الاجماع والقواعد اما الاجماع
فظاهر من اتفاق الصحابة على التقديم من غير مخالف واما القواعد
فلان الشرع انما جا بوجوب ما لا يستقيم الدين والدنيا الا به اذا امكن
وذلك ظاهر المبحث الخامس فيمن هو الامام الحق بعد النبي
صلى الله عليه وسلم الامام الحق عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ابو بكر الصديق رضي الله
تعالى عنه وقالت الشيعة بل الامام الحق بعده صلى الله عليه وسلم
علي رضي الله تعالى عنه لنا على ان الامام الحق ابا بكر هو الامام الحق وجوه

تسمية الاول منها وهو العمدة **اجماع اهل الحل والعقد** من الصحابة رضوان
الله تعالى عنهم على مبايعته بعده صلى الله عليه وسلم ومن المعلوم ان الاجماع
على المبايعة يستلزم الاجماع على الحقية والا كانت المبايعة ظلما وضلالة والامة
لا تجتمع على الضلالة وهذا الاجماع صحيح **وان كان من البعض** اي من بعض المجمعين
بعض توقف عن المبايعة اولا والمتوقف في ذلك السيد علي ومن تابعه في
ذلك وكذلك بعض الانصار حيث قالوا لابي بكر منا امير ومنكم امير وكذلك
خالد بن الوليد فقد روي انه صدر منه كلام يدل على انه لم يرض اولا بولاية
الصديق وانما صح الاجماع لرجوع من توقف الى مبايعته والموافقة عليه
اما الانصار فقد بايعوا يوم السقيفة لما ظهر لهم ان قريشا احق بالامامة
وان ابا بكر منهم اولى بها واما غيرهم **فقد ثبت انقياد** السيد **علي رضي الله تعالى عنه**
بعد ايام لمبايعته واستماعه **لاوامره** اي لاوامر ابي بكر رضي الله تعالى عنه
ونواهيه وثبت اقامة الجمع والاعياد معه وذلك ادل دليل على كونه
يحب ولايته وطوع عصا خلافته **وثبت تسميته** اي تسمية علي ابا بكر
خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك ان ذلك اقرار بحقية
خلافته **والثنا** اي وثبت ثناؤه **عليه** اي على ابي بكر **حيا وميتا** وذلك
امر مشهور عنه ثابت في الروايات الصحاح وذلك اعتراف بحقية الخلافة
وثبت الاعتذار اي اعتذاره **عن التاخر في البيعة** من اول الامر فقد
صحت الرواية ان السيد عليا رضي الله تعالى عنه جاء الى ابي بكر فاعتذر
له بان سبب التاخر عظم المصيبة مع كونه يرى ان له حقا في المشاورة
لا نفاسة على ابي بكر فيما اعطاه الله تعالى من الكرامة التي استحق بها
التقديم ولا جهالة بقدره فواعده للبيعة العشية وعند العشية
بايعه وكل من توقف بتوقفه او بغيره عاد الى البيعة ورضي بالتقديم
فكان ذلك اجماعا تاما من الصحابة رضوان الله تعالى عنهم على ان الصديق
رضي الله تعالى عنه هو الامام الحق بعده صلى الله عليه وسلم الوجه
الثاني ما اشار اليه بقوله **واتفقوا** اي والوجه الثاني ان المهاجرين والانصار
حينئذ اتفقوا **على** الامام لا يكون غير ثلاثة بل اما **انه ابو بكر او هو علي**
او هو العباس وذلك ان الحاضرين حينئذ فرق ثلاثة فرقة دعت لعلي

وفرقة

وفرقة للعباس وفرقة لابي بكر فقد حصر اهل الاجماع مستحق الامامة في
الثلاثة **ثم انهما** اي علي والعباس **لم ينازعا ابا بكر** حين بويع له بالخلافة
بل سلما له الخلافة فدل الاتفاق مع تسليمهما لابي بكر انه الامام الحق لو **متعين**
للامامة فدل التسليم مع الاتفاق الناس على ان لا امام سوى الثلاثة وذلك
انهما ان سلما له الامامة لعلمهما انه فيها على الحق فلا اشكال وان علما انه
على الباطل وسلماها كان ذلك منهما لكونه على الحق لان تسليمهما للباطل
يلزم منه على زعم الخصم نفي العصمة عنهما لانها مشترطة عنده واذا انتفت
العصمة تعين ابو بكر للامامة الحقية بالاجماع وهذا الزام على ما شرط الخصم
من وجوب العصمة للاحق بالامامة ولا يقال يكون التقدير على هذا في تركيب
الدليل ان ابا بكر ان لم يكن على الحق وسلما له لزم كونه على الحق وفي ذلك
استلزام نفي الحقية لكونه على الحق وهو تناقض لانا نقول بل هو من
اصح الادلة لان المقدم اذا استلزم تحققه نفيه كان ذلك ادل دليل على
نفيه فاذا استلزم نفي كونه على الحق نقيضه الذي هو كونه على الحق
كان ذلك دليلا على نفي ذلك النفي فيتحقق كونه على الحق **واما حديث**
التقية بان يقال انما سلما له مع وجود النص في احدهما تقية وخوفا
على انفسهما فقد تقدم جوابه وهو ان الصحابة حينئذ على هذا اظلموا
باجماعهم عليا اذ نزعوا الحق منه وهو اهله وجعلوه في غير اهله والصحابة
رضوان الله تعالى عليهم هم الامة حينئذ ففي ذلك **تضليل الامة** واتفاقها
على الضلالة وذلك يجر للكفر لان النبي صلى الله عليه وسلم اختارهم
والله تعالى مدحهم في كتابه كما تقدم **ولو كانت** التقية مانعة لعلي
من القيام بحقه المنصوص بزعمكم **لكانت** مانعة له **في زمن معاوية**
من باب اولى واحرى لان الانقياد الى الحق وترك الظلم في زمن الصحابة
اقرب منه في زمن معاوية لكثرة اهل الخير اذ ذاك وقربهم بعهد
نبيهم وبالتنور بانواره ولان المخالف اذ ذاك لو قام علي رضي الله تعالى
عنه اقل من المخالف في زمن معاوية فبطل هذا التخييل كما تقدم الوجه
الثالث ما اشار اليه بقوله **وقد تمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من**
الاعراب الاية اي الثالث مما يتمسك به في اثبات حقية امامة ابي بكر

قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
اويسلمون فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل
يعذبكم عذابا اليما فقد اوجب الله تعالى في هذه الاية طاعة الداعي لقتال
اولي باس شديد فالداعي المفترض طاعته في الاية الكريمة ان كان ابو بكر
اياه ثبت المدعي وهو انه على الحق لايجاب طاعته وهو المختار عند الكثر
المفسرين وان كان عمر فهو الداعي المفترض الطاعة كما عند البعض
من المفسرين سلمناه وفيه المطلوب لان عمر لا تثبت حقية امارته الا بحقية
امامة ابي بكر لانه هو موليه فلو لم يكن على الحق لم يكن عمر على الحق
والحاصل من هذا ان المفسرين اتفقوا على ان الداعي المفترض الطاعة
في الاية ليس هو النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم يقع ذلك في زمنه
ولا علي كرم الله وجهه لانه لم يقاتل الكفار في زمنه وانما قاتل المخالفين
والخوارج فدار الامر ان يكون هو ابو بكر لدعواه لقتال بني حنيفة
زمن مسيلمة وهم اولو باس شديد وعليه اكثر المفسرين فثبت المدعي
بذلك وهو ظاهر او يكون هو عمر لانه دعي لقتال فارس وهم اهل
باس شديد وعليه بعض المفسرين فيثبت بذلك حقية خلافة عمر
وفي ذلك حقية خلافة الصديق لانه موليه فطاع امتثالا لامره فلو
كان مبطلا كان مطاوعه مبطلا ولان عمر معترف بحقية امامة الصديق
وهو ظاهر وبقوله صلى الله عليه وسلم اي والوجه الرابع مما يتمسك
به في اثبات حقية امامة الصديق قوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فقد امر صلى الله عليه وسلم
باتباع اقوالهما وافعالهما وطاعتهما في ذلك فلو لم يكونا على الحق
ما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باطاعتهما وموافقتهما وهو
ظاهر وبقوله صلى الله عليه وسلم اي والوجه الخامس قوله صلى
الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا اي ملكا
موذيا كانه يعض الرعية بانيابه فقد حكم صلى الله عليه وسلم
بان ما يليه من السنين يكون المتولي فيها على خلافة الحق لا صاحب
الملك العضوض وقد تولى منها ابو بكر عامين وتولى منها عمر عشر

سنين وتولى عثمان اثني عشر منها فمدته اربعة وعشرون سنة وتولى علي ستة
تكملة الثلاثين فافاد ذلك ان الخلفا الاربعة رضوان الله تعالى عليهم على
الحق فابو بكر رضي الله تعالى عنه من احقهم بالحقية وبقوله اي السادس
مما يتمسك به في حقية خلافة ابي بكر قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه
الذي توفي فيه ايتوني بكتاب وقرطاس وكان عطف الكتاب على القرطاس من
اكتب لكم كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر
فقد اشار بالامر بالاتيان بالكتاب اي بما يكتب فيه وهو القرطاس لئلا
يقع الاختلاف الا انه في شان الامامة التي لم ينص عليها اذ لا اختلاف
في غيره من امور الدين بكماله ثم اخبر بان الله تعالى يابى الا ان يتولى الا ابو
بكر ويابى المسلمون ان يقدموا غيره وقد وقع ذلك بعده صلى الله عليه
وسلم على ما اخبر به فبويع ابو بكر وفي حديث اخر ان امراة قالت للنبي
صلى الله عليه وسلم ارايت ان لم اجدك كانها تعني ان عنيت بالموت
فقال لها صلى الله عليه وسلم ان لم تجديني فاتي ابي بكر ففي هذا
ايضا دلالة على انه هو الخليفة وبان المهاجرين اي الوجه السابع
مما يتمسك به في حقية خلافة ابي بكر ان المهاجرين الذين وصفهم الله
تعالى بقوله تعالى اولئك هم الصادقون كانوا يخاطبونه يا خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا كان الله تعالى وصفهم بالصدق
على الاطلاق فما يقولونه حق وصدق وما يطلقونه من الاسماء مطابق
وقد اطلقوا على ابي بكر لفظة الخليفة عن الرسول صلى الله عليه وسلم
فيكون خليفة حقا في نفس الامر وبان النبي اي والوجه الثامن مما
يتمسك به في حقية خلافة الصديق ان النبي صلى الله عليه وسلم
استخلفه في الصلاة في مرضه الذي توفي فيه ولم يعزله الى ان توفي
صلى الله عليه وسلم ورواية الروافض العزل افتراء من الروافض
اعداء اهل الحق والدين فيكون احق بالخلافة في ساير الامور لانه
لا يقدم في الصلاة الا من هو ارجح من غيره لان الامام شفيع والشفيع
اعظم من المشفوع فيه وحال امامته صلى الله عليه وسلم لا يخفى
عليه فلا يقدم الا ارجحهم ولهذا لما قال رضي الله تعالى عنه اقيلوني

عطف التفسير

ولست بخيركم وقال ذلك تواضعا وهضما للنفس **قال له** السيد **علي رضي الله عنه**
لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نؤخرك
رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا وانما قال لدنيانا لان اكثر تصرف الامام
واعظم فايدته في اصلاح ذات البين واقامة العدل في امور الدنيا وان كان
ذلك في الحقيقة راجعا الى اصلاح الدين ايضا اذ فيه الحمل على الاستقامة
وثامنها اي الوجه التاسع مما يتمسك به في حقية خلافة ابي بكر انها
اي امامة ابي بكر **لو لم تكن حقا** له بان كانت للسيد علي كما يقول الخصوم
وغصبه فيها ابو بكر لكان المساعدون له عليها الناصرون له فيها ظالمين
لان اعانة الظالم ظلم ولو كان الامر كذلك **لما كانت** تلك **الجماعة** وهم
الذين رضوا بامامة ابي بكر **وسكتوا** عن زجره **عنها** اذ ظلم فيها السيد
على **خير امة** اي لو كان ابو بكر غاصبا لعلي وقد ساعده الصحابة كانوا
ظالمين فلا يكونوا خير امة **اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون**
عن المنكر والتالي باطل لان الله تعالى اخبر عنهم بانهم خير امة اخرجت
للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فالمقدم وهو ان خلافة
ابي بكر ليست حقا مثله فلا يوصفون بالظلم في ترك الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ولا ابو بكر في تولي الخلافة وهو ظاهر **وهذه** الوجوه التسعة
لا شك انها **ظنيات** لان نقلها بالاحاد مع ان دلالة بعضها ليس يقينيا
كالتقديم في الصلاة لكن **ربما تفيد باجتماعها القطع** لان الظنيات اذا
كثرت رفعت العقد من مرتبة الرجحان الى رتبة القطع **مع ان المسالة** اي
مسئلة كون امامة ابي بكر حقا **فرعية** لا اعتقادية لان من لم يقطع فيها
لا يعد كافرا فيكفي **فيها الظن** القوي وذلك واضح **احتجت الشيعة**
على ان الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم هو علي كرم الله تعالى
وجهه **بوجوه** خمسة من جملتها ما ياتي منهم من التنصيص عليه ومن
القدح في غيره من الصحابة وزعموا ان ما يروون في ذلك متواتر وغرضهم
في ذلك افتراؤهم واتباعهم لهوى وتعصبهم ولم يلتفتوا الى ما تقرر عند
علماء الحديث من كون تلك الاحاديث لا اصل لها وتقرر عند خواص اهل
البيت المعتمدين في الديانة والعلم من تعظيمهم لجميع الصحابة عموما

وخصوصا

وخصوصا وعدم احتجاجهم بالنص في امامة جدهم علي فلو كان النص لكانوا بالاحتجاج
به اولى وبالعلم به احق ولما تواتر عن السيد علي بنفسه وادركه العلماء الثقاة
باقراره بحقية امامة من تقدمه حتى اعترف بانه يجب عليه الاقتداء بهم لانهم
انصار الدين واقوى في ايضاح سبيل المؤمنين حتى كان كرم الله تعالى وجهه لما
وجد ما فرض السيد عمر لاهل البيت في بيت المال كتب عليه بخطه انه فرض لهم
مثل ذلك وانه يجب عليه تقليده في كل ما يتقلده لانه ناصر الدين وان المسلمين
يجب عليهم تقليده ورأى الثقات ذلك بخط ايدي الامامين معا فظهر ان
ما يقوله الشيعة في شان الصحابة ضلال واضح وتعصب فاضح ثبتنا الله تعالى
على الهدى ووقانا سبيل الردى **الاول** من الوجوه الخمسة وهو العقلي منها
ان بعد النبي صلى الله عليه وسلم اماما ولا بد لان الامة اجمعت على وجوب
وجود الامام بعده صلى الله عليه وسلم الا انهم فرقتان فرقة توقفه على
النص وفرقة تجوز نصبه اختيارا **و**اذا وجب الامام بعده صلى الله عليه
وسلم لامتناع بقاء الامة مهملة من الامام فليس الامام **غير علي لانتفاء**
الشرايط عن غيره من الصحابة **من العصمة والنص والافضلية** بمعنى ان
شروط الامام وهي العصمة من الذنوب ووجود النص من الشارع فيه
وكونه افضل اهل زمانه لم توجد في غير علي كرم الله تعالى وجهه
من الصحابة فتعين علي للامامة لان الشروط لم تجتمع الا فيه اما انتفاء
العصمة والنص عن غيره فبالاتفاق منا ومنكم لانكم تنفون النص كما
تنفون العصمة عن غيره ونحن وافقناكم على ذلك النفي واما نفي الافضلية
عن غيره فلما سياتي من الادلة على انه افضل اهل زمانه وتركيب
الدليل على طريق الاقتران حسبما اشار واليه ان يقال غير علي من
الصحابة لا يوصف بشروط الامامة وكل من لا يوصف بالشرايط لا يستحق
الامامة ينتج غير علي لا يستحق الامامة فتعين علي لوجوب الامامة اجماعا
والا بقيت الامة مهملة من الامامة اما الصغرى فبالاتفاق مع ما ياتي في
الافضلية واما الكبرى فضرورية ولما كان من انتفى عنه شرط واحد
لا يستحق الامامة امكن تفصيل هذا الدليل الى ثلاثة بحسب الشروط
الثلاثة بان يقال غير علي من الصحابة لا يوصف بالشرط الذي هو العصمة

وكل من لا يوصف بالشرط المذكور لا يستحق الامامة فغير علي لا يستحق الامامة فتعين
علي وهكذا نقول في الشرطين الباقيين ويمكن تركيب الدليل علي طريق الاستثنا
بان يقال لو كان غير علي مستحقا للامامة كانت فيه شروط الامامة والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم وهو استحقاق غير علي للامامة مثله فتعين علي
والجواب ان هذا الدليل مبني علي ان شروط الامامة العصمة والنص والافضلية
ونحن لا نسلم اشتراط شي من ذلك اذ منع الاشتراط هو مذهبنا وتقدم سنده
فكيف تستدلون بمقدمة لا يسلمها الخصم وتكتفون في صحة الدليل بمجرد ادعا
صحتها والحاصل ان قولكم لم توجد هذه الشروط في غير علي بعد تسليمه
لا يفيدكم شيا لان ذلك لا ينفي الامامة عن غيره اذ ليس ما ذكر شرط الامامة
عندنا وتقدم بيان عدم اشتراطه عند العلام علي العصمة والنص وكون
الامام افضل اهل الزمان ثم قوتم الدليل بمجرد دعوي ما ذكر وسلم
الاشتراط فللخصم ان يقلبه عليكم بان يقول غير ابي بكر لا يوصف بالشروط
المذكوره وكل من لا يوصف بها لا يكون اماما فغير ابي بكر لا يكون اماما فتعين
ابو بكر اذ نمنع انتفاها علي تقدير تسليم شرطيتها فمنع الاشتراط
كاف في ابطال الدليل مع منع الانتفا عن ابي بكر علي تقدير تسليم كونها
شروط وذلك انا نقول اولا نسلم كون ما ذكر شروطا ثم نقول سلمنا انها
شروط ولا نسلم حينيذ انتفاها عن ابي بكر فقولكم سلمتم انتفاها عنه يرد
بان الانتفا علي تقدير كونها غير مشترطة لا مطلقا والحاصل ان هذا
الدليل غاية في الضعف لان من لم يسلم كونها شروطا لم ينتهض عليه
الدليل وهو ظاهر ومن سلمها لا ينفيها عن ابي بكر فله قلب الاستدلال
عليكم والدليل المشترك في مطلبي الخصمين لا يفيد احدهما تعيينا فيعد باطلا
وهو واضح الثاني مما استدلت به الشيعة علي حقية امامة علي
دون غيره وهو بقلي قوله تعالي انما وليكم الله ورسوله الاية يعني ان الاية
التي هي قوله تعالي انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة
ويوتون الزكاة وهم راكعون نزلت في علي رضي الله تعالي باتفاق المفسرين
وذلك حين اتاه سايل وهو يصلي فنزع خاتمه واعطاه ذلك السايل
وهو راكع في صلاته وفعل ذلك حرصا علي ارفاد السايل وازالة حرج الحاجة

عنه دون توسعة عليه ومبادرة للخير ليلا يفوت الغرض بالتاخير الي الفراغ
فاثني الله تعالي بهذه الاية لفعله مدحا لفعله ودلالة علي قبوله ووصفه
في مدحه بسمة الولاية وانه ولي المومنين وعبر عنه بصيغة الجمع تاكيدا
لمدحه واذا سماه الله تعالي ولي المومنين في الاية فالمراد بالولي فيها المتصرف
في الامور فان الولي كما يطلق علي الناصر يطلق علي المتولي علي الشي اي الاحق
بالتصرف فيه كما يقال السلطان ولي من لا ولي له وقريب المراة وليها اي
المتصرف في امرها وولي السفيه اي متولي التصرف في امره فيتعين ان يراد
به في الاية الكريمة المتصرف في الامة والمتولي لامورها لا الناصر لها اذ ولاية
النصرة لا تختص ببعض المومنين بل تعم الكل لقوله تعالي والمومنون بعضهم
اولي ببعض اي انصار بعض واذا كانت الولاية بمعني النصرة عامة في المومنين
لم يصح ان يراد في الاية لانها حصرت في بعض المومنين بالة انما فان انما
تفيد الحصر كما تقرر عند علما البيان وغيرهم فالمعني ما وليكم ايها المومنون
الا الله ورسوله وبعض المومنين وهم الذين يقيمون الصلاة ويوتون
الزكاة حال الركوع اي يتصدقون في تلك الحال بما وجد عندهم من المال كما
يتصدق المزكي واذا كان معني الاية حصر الولاية في المصلي المتصدق
حالة الركوع وولاية النصرة لا تنحصر لعمومها تعين ان يراد بها ولاية
التصرف في امر الامة والمتصرف في امر الامة هو الامام اذ ذلك وصفه لانه
لا يتصرف في عموم امر الامة غيره وقد حصر هذا التصرف في مقيم الصلاة
متصدقا في حال الركوع وليس ذلك المتصدق الا عليا فتعين علي لكونه
هو المتصرف في امر الامة لا غيره فيكون هو الامام والحاصل ان حصر
الولاية في بعض المومنين في الاية هو مفاد انما فلا تراد ولاية النصرة فيها
لعمومها في المومنين بل يراد ولاية التصرف والمحصور فيه هو المومن
المتصدق راكعا هو علي لا غيره لان الواقعة فيه غاية الامر انه عبر
عنه بصيغة الجمع تفخيما ولا يمنع ذلك الحصر فيه فتعين ان يحصر فيه ولاية
التصرف في امر المومنين فيكون هو الامام دون غيره وهو المطلوب
قلنا في الجواب عن هذه الشبهة لا نسلم ان المراد بالولاية في الاية
ولاية التصرف في امور الولاية العامة بل ولاية النصرة والمحبة فقوله

تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا معناه انما ناصركم ومحب الخير لكم
الله ورسوله والمومنون ولا يمنع ذلك عموم النصرة للمومنين لان المقصود
لا تولوا اليهود والنصارى بالمحبة والنصر فانهم لا ينصرونكم ولا يحبونكم وانما
ينصركم الله ورسوله وانفسكم وجنسكم وهم المومنون ولا يمتنع كون كل انسان
من المومنين ناصر انفسه في استقامة دينه وناصرا غيره من المومنين فكانه
قيل اقتصروا في النصرة والمحبة على انفسكم فيما بينكم وعلى انفسكم لانفسكم
فالمنفي في الحصر هو نصرة اليهود والنصارى وهو الايتم بالمحبة والنصرة
وهذا الوجه مستقيم في الاية بناء على ان المراد النصرة والمحبة لا ولاية التصرف
ويتعين الحمل عليه اذ **ما قبل الاية** الكريمة وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا بعضهم اوليا بعض ومن يتولهم منكم فانه
منهم **شاهد صدق على انه** اي الولي في قوله تعالى انما وليكم منسوب في
الاشتقاق **لولاية المحبة والنصرة دون ولاية التصرف** وولاية **الامامة**
ووجه شهادة ما قبل الاية على ان الولي فيها ماخوذ من ولاية النصرة
والمحبة ان المثبت في الحصر هو ما نفي عن غير المحصور فيه والذي نفي عن
غير المحصور فيه هو الولاية المنهي عنها وهي ولاية اليهود والنصارى
ولا شك ان المراد بولايتهم نصرتهم ومحبتهم وهي التي ثبتت لهم فيما بينهم
فالمعنى لا تتخذوا اليهود والنصارى احبا وكم تنصرونهم لينصروكم وانما من
تولونه ويواليكم الله ورسوله والمومنين فانه لا ولي اي لا ناصر لكم الا
الله ورسوله والمو نفسكم ايها المومنون وذلك ظاهر للعلم بانهم
انما نهوا عن اتخاذهم انصارا واحبا لا متصرفين في امورهم اذ لا معنى
لتقدير لا ينصرف فيكم اليهود والنصارى وانما ينصرف فيكم الله ورسوله
وبعض المومنين منكم وكذا ما بعد الاية يدل على ان المراد المثبت
ولاية النصرة والمحبة وهو قوله تعالى ومن يتولى الله ورسوله والذين
امنوا فان حزب الله هم الغالبون فانه للتحريض على نصرة الله ورسوله
اي نصرة دين الله وتعظيم رسوله وهذا هو المثبت للمومنين على سبيل
الحصر قطعا والحاصل ان الحصر يتضمن اثبات وصف للمحصور فيه ونفي
ذلك الوصف باعتبار غيره وهمنا انما نفي عن اليهود والنصارى ان يكونوا

موالين بالنصرة للمومنين فيجب ثبوت ذلك الوصف بعينه للمومنين فكانه قيل
لا ناصر يهودي ولا نصراني بل الناصر المومن فوصف النصرة نفي عن اليهود والنصارى
واثبت للمومن ولو كان المراد وصف التصرف كان المعنى لا تصرف لليهود والنصارى
فيكم فلا تولوهم وانما التصرف للمومن وهذا لا معنى له في سياق الاية وهو
ظاهر وغاية الامر ان يكون التقدير لا ناصر لكم الا الله ورسوله وانفسكم
فيجب ان لا تولوا غير الله ورسوله وانفسكم وهو صحيح اما باعتبار الله
ورسوله فظاهر واما باعتبار انفس المومنين فلانه لا يمتنع ان ينصر الانسان
نفسه وغيره كما قررنا **ولا ينافي هذا الوصف** المومنين الذين هم اولياء بانهم
يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون يقتضي اخراج من ليس كذلك
من المومنين فيقتضي تخصيص النصرة بمن ذكر دون غيره من المومنين
والولاية بمعنى النصرة عامة لا خاصة فلا يصح هذا التاويل كما قرر المستدل
اولا لانا نقول وصف المومنين بما ذكر من اقام الصلاة وايتاء الزكاة
يجوز ان يكون لا لاخراج من ليس كذلك من المومنين بل عاما للمومنين **لمجرد
المدح** لهم **دون التخصيص** والاخراج ويويد عموم وصف اقامة الصلاة
لهم وايتاء الزكاة **او** يكون للاخراج لكن لا يختص بفرد معين اذ المومنون
جمع فيكون لجماعة غير معينة **لزيادة شرفهم** بمزيد القوة في الايمان
والقوة في اقامة الصلاة فيخرج من ليس في منزلتهم في تلك القوة ولا
مانع من ذلك لتفاوت المومنين في ذلك والزايد فيه اولى بالولاية فيكون
المعنى على الاول كما قررنا انما وليكم الله ورسولكم وانفسكم ايها المومنون
ينصر كل منكم نفسه بالاستقامة وغيره بالاعانة دون اليهود والنصارى
وعلى الثاني انما وليكم الله ورسوله والمومنون الذين لهم منكم زيادة على
غيرهم في الايمان واقام الصلاة وايتا الزكاة دون اليهود والنصارى فلا
تولوهم وعلى التقديرين لا تختص الولاية بعلي حتى تحمل على ولاية التصرف
ليمكن اختصاصه بها ولا يقال هذان الوجهان ينافيهما تقييد ايتا الزكاة
بوقت الركوع ومقتضى الاية التخصيص لان جملة وهم راكعون حالية
فالمعنى انما المومنون الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة في حال
ركوعهم واذا اريد مطلق المومنين او الزايدون في الايمان وما ذكر

معه علي ما قررتم لم يناسب التقييد بالركوع لان ايتا مطلق المومنين الزكاة
او من له مزيد شرف في الايمان والصلاة لا يتقيد بوقت الركوع وهو
ظاهر والاية دلت علي التقييد فينصرف الحصر لمن صح فيه التقييد وهو
السيد علي لانه هو الذي اتي الزكاة اي تصدق وقت الركوع فيتم المدعي
لانا نقول جملة وهم راكعون لا يتعين ان تكون حالية حتي يلزم التقييد
لان الواو في وهم راكعون يحتمل العطف اي وهم مع كونهم موصوفين
باقامة الصلاة وايتاء الزكاة موصوفون ايضا بانهم يركعون في صلاتهم
لا بتقييد كونهم يوتون الزكاة والغرض من وصفهم بانهم راكعون مع انه
معلوم من اقامة الصلوة الايما الي ان عبادتهم مخصوصة بهم
وصلاتهم اسلامية لا كصلاة اليهود الذين نسخت شريعتهم وكفروا
باتباع بعضها المنسوخ فكانه قيل انما وليكم المومنون الموصوفون
بما ذكر والموصوفون بمدحهم بانهم مخالفون لليهود في صلاتهم
لان صلاتهم ذات ركوع وسجود بخلاف صلاة اليهود اذ هي وقوف
او جثو علي الركب وعلي هذا التقدير فلا يقيد ايتا الزكاة بوقت
الركوع فلا يختص الكلام بعلي لان المعني انما وليكم المومنون الذين
يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة ويركعون في صلاتهم لا كصلاة
اليهود وكل كامل الايمان متصف بالاوصاف الثلاثة فلا يختص
الكلام بعلي اذ المعني انهم ركوعا غير مقيد بايتاء الزكاة او المعني
انهم يخضعون اي يخشعون مطلقا لا بتقييد ايتا الزكاة واطلاق
الركوع علي الخشوع مجاز صحيح لملابسة الركوع للخشوع بل علي
تقدير ان يراد بالركوع الخشوع لا يختص الكلام بعلي ولو جعلت
الجملة حالية لان المعني انما وليكم الذين امنوا الذين يقيمون الصلاة
ويوتون الزكاة في حال خشوعهم لله تعالي في صلاتهم وفي غيرها
ولاشك ان ساير المومنين كذلك والحاصل ان اختصاص الاية
بالسيد علي انما يتجه ان جعلت جملة وهم راكعون حالية وحمل
الركوع علي ما يقتضي اختصاص الزكاة بوقت الانحناكما وقع
للسيد علي ويكون التقدير انما وليكم من اعطي وقت الركوع

ولاشك

ولاشك انه هو السيد علي وحينيذ تحمل الولاية في حقه علي ولاية التصرف ليتاتي الحصر
اذ ولاية النصرة لا تنحصر فيه ونحن نمنع ذلك بان نجعل الجملة معطوفة ولنا حينيذ
ان نجعل الولاية ولاية النصرة كما دل علي ذلك ما قبل الاية وما بعدها علي
ما تقدم ويكون الحصر في جميع المومنين اخراجا لليهود ونحوهم علي الولاية علي المومنين
ويكون وصف المومنين للمدح لا لاخراج بعض المومنين ولا يمنع ذلك نصرة
المومن لنفسه وغيره لصحة ذلك كما تقدم ويكون فايدة ذكر الركوع
الاشارة الي انهم ليسوا كاليهود الذين لا يركعون في صلاتهم او يكون الحصر
في بعض المومنين وهم الكمل منهم فيما وصفوا به من اقامة الصلاة وايتا
الزكاة او نجعلها للتقييد ويراد بالركوع الخشوع فيتم المومنين ايضا او يختص
بالكمل ولا يختص ايضا بالسيد علي واذا صح هذا لم يلزم حمل الولاية المحصورة
بمعني التصرف في الامور فيبطل الاستدلال وكون هذا الكلام في المتن
يقرر بالوجهين اعني تعميم المومنين وتخصيصهم بالاكملين منهم هو الذي يدل
عليه العطف باو في قوله اولشرفهم وعليه يكون الوجه المستدرك
بعد تكرار امع الثاني من هذين ويحتمل ان يقرر الكلام بوجه واحد
وهو العموم فيكون العطف في قوله اولشرفهم تاكيد التقوله للمدح
وحينيذ يتوجه ما استدركه بقوله علي ان النصرة يعني انا نقول
ان النصرة المضافة في قوله تعالي انما وليكم يجب حمل الكاف التي اضيفت
له علي بعض المومنين فينصرف الضمير وان كان ظاهره الجمع الي البعض
من المومنين فالناصر هو بعض المومنين فحينيذ تخص الولاية في قتلهما
بمن عداهم اي بسوي اوليك هم الناصرون ضرورة ان الانسان
لا ينصر نفسه ولا يطلق ذلك عليه عادة فيكون منصورا ومفعول ولايته
هو البعض الاخر فيكون التقدير انكم ايها المخاطبون الذين هم بعض المومنين
انما ينصركم البعض الاخر فلا يلزم عدم صحة الحصر في البعض لعموم ولاية
النصرة الجميع بل يصح حصرها في البعض وهو الناصر لغيره وغاية الامر
ان الولاية لمن يحتاج للناصر من المومنين ولكن يحتاج حينيذ الي بيان وجه
خطاب البعض بخطاب الكل ووجه تخصيص البعض بانه ناصر والاخر بانه
منصور اما الاول فلا ضرر في عدم عموم الضمير عند القرينة والقرينة

هنا كون الانسان لا ينصر نفسه فيختص الخطاب بغيره واما الثاني فيكمل با انزلنا
اليه وهو ان المناسب لنصرة غيره الكمل والمناسب ان يكون منصورا من هو
دونه ذلك فكانه يقال يا ايها البعض من المومنين لا تتخذوا الكفار اوليا
فان كما لكم اولياكم لا الكفار ولم يتوجه الخطاب على هذا الى الكمل لان
كما لهم يخرجهم عن مظنة اتخاذ الكفار اوليا وقد اطلنا في تقرير هذا
المحل لاختصاره في المتن مع ضرب من القصور عن التحرير فيه فليتامل
وههنا وجه اخر يقدح في الاستدلال ايضا وهو ان الحصر اذا كان في السيد
علي كان المعنى انما وليكم علي دون غيره مما يتوهم من الخلفا الثلاثة
او غيرهم من الصحابة لان ذلك هو محل النزاع فلا ينفيه الحصر في الاية
الا اذا كان هو المقصود بالنفي ويلزم من ذلك كون ولاية الخلفا
الثلاثة هو المتنازع ليصح نفيها بالحصر اذ لا ينفي بالحصر الا المتنازع
وهذا لا يصح لان ولاية الخلفا الثلاثة المنفية على هذا غير متنازع
وقت نزول الاية فبطل كون الحصر مقتضيا لمدعاكم لان المنفي اذ ذاك
غير متنازع حتى ينفي بالحصر الذي استدللتم به والى هذا اشار بقوله
وايضا نقول **الحصر انما ينفي المتنازع ولم تكن الامامة** التي تدعيها
للخلفا الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان هي المتنازع حينئذ اذ لا نزاع
في الامامة وقت نزول الاية وقد يجاب عن هذا بان نفي الحصر
للمتنازع لا يجب فيه وقوع النزاع بالفعل في عينه فاذا قدر ههنا
حصر الولاية في السيد علي لدفع ما هو كالمتنازع وهو ولاية
الكفار على المومنين افاد ايضا نفي الولاية عن غيره لكفار تبعا فيثبت
المدعى فانه اذا قيل ولي زيد وقيل في نفي ذلك لا ولي لك الا عمرو
تضمن نفي ولاية خالد وغيره زيادة على نفي ولاية زيد وههنا
وجه اخر يقدح ايضا في الاستدلال وهو قوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله والمومنون الظاهر منه تحقق الاتصاف بالولاية
بالفعل لا بالامكان لانه اذا قيل زيد وليك افاد اتصاف زيد
بولايتك بالفعل لا انه يمكن ان يكون وليك وعلى هذا يلزم
القايلين بان ولي التصرف هو السيد علي رضي الله تعالى عنه

انه

انه كان ولي التصرف في الامة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لانه وقت نزول الاية
وهو باطل اذ لا تصرف في الاية حينئذ الا للنبي صلى الله عليه وسلم واما انه كان
لعلي حينئذ فمكابرة فبطل الاستدلال لتاديته الى باطل واليه اشار بقوله
وظاهر الكلام يعني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والمومنون ثبوت الولاية
لمن ثبت له **بالفعل في الحال** اي في حال نزول الاية لا بالامكان اذ لا معنى لقولنا
لم يكن الله ورسوله والمومنون وليكم بالفعل ولكن يمكن ان يكون الله ورسوله
واذا كان مدلول الاية تحقق الولاية بالفعل في الحال والغرض ان السيد علي
لم تكن له **حينئذ** اي حين نزول الاية **ولاية التصرف و**ولاية **الامامة** فحمل
الكلام على ثبوت الولاية التصرفية كما تزعمون يودي الى عدم مطابقته فيجب
بطلان الحمل ويتعين محمل يطابق به الكلام ويكون صدقا **وصرف** اي صرف
معنى **الكلام الى المال** فيكون المعنى انما وليكم في المستقبل بالفعل الله ورسوله
والمومن الذي هو علي على ما يزعم الشيعة **لا يستقيم في حق الله ورسوله**
وان استقام على زعمهم في حق السيد علي كرم الله وجهه لان ولاية الله تعالى
ورسوله حالية واستقبالية معا والنسبة في الكلام بين المتعاطفات
يتعين ان تكون واحدة لان ذلك هو اصل الاستعمال والدلالة فلا تكون
في حق البعض استقبالية دون البعض فانه اذا قيل ولي البلد زيد وعمرو
وخالد وكانت ولاية زيد وعمرو فعلية حالية كانت في خالد كذلك هذا
هو المفهوم من التركيب وحمله على غيره لا يكون كاستعمال الكلام في
حقيقته ومجازه بلا قرينة وهو فاسد ولا يقال القرينة هنا استحالة كونها
حالية بالنسبة للسيد علي فيتعين كونها استقبالية لانا نقول انما يستقيم
ذلك ان تعينت له بدليل اخر سوى هذا الكلام القابل للاحتمال هو نفس
الدليل فلا يحمل على المجاز بلا قرينة ليدل على المدعى مع امكان الحقيقة
فيه وهو ظاهر وههنا وجه اخر يقدح في الاستدلال ايضا وهو ان لفظ
المومنين في الاية جمع وحمله على المفرد بان يراد خصوص السيد علي
مجاز يحتاج الى قرينة تعين الافراد وتمنع الحقيقة وذلك باطل ههنا
لامكان الحقيقة كما تقدم واليه اشار بقوله **وحمل صيغة الجمع** وهو المومنون
في الاية **على الواحد** وهو السيد علي في زعمكم **انما يصح بدليل** يمنع

الحقيقة ويعين المجاز وليس كذلك هنا لانه كلما وجد بد الحمل تطرق فيه الرد وظهر
الاحتمال كما تقدم فبطل الحمل الذي زعم الخصم وههنا وجه اخر يقدح في الاستدلال
ايضا وهو ان الاية لو نزلت في علي وحده لم تكن الابقرينة تحتف بها وتفيد
تعيين علي لان القران انما انزل مبينا علي لسان رسول الله صلي الله عليه
وسلم ولو كان الامر كذلك ماخفي علي الصحابة لانهم ادري بالنص وما يراد به
واولي بالقران وما يقتضيه ولو علموا لاتفقوا علي ما ذكر الشيعة لاستدلوا
به ولا اتبعوه خصوصا صاحب الواقعة فلو كان امر الاية كما يزعم الشيعة
كان السيد علي اولي بالاحتجاج بها فاذا لم يحتج الصحابة عموما ولا السيد
علي خصوصا بالاية علي اختصاص الولاية به بطل قول الشيعة في مدلول
الاية واليه اشار بقوله **وخفا** وجه **الاستدلال بالاية** علي ما يدعيه الشيعة
علي الصحابة عموما وعلي **علي خصوصا غاية في البعد** اذ لا يجهل الصحابة
وخصوصا عليا كرم الله تعالي وجهه ما تعلمه حثالة الشيعة في القران
ويستحي منه من هو مسلم ان يدعي ان سفلة المتشيعة يعلمون من محامل
الاي الصحيحة ما لا يعلمه اصحاب النبي صلي الله عليه وسلم ولو انهم علموا به
وتركوا العمل به لشنع واقبح والله الموفق بمنه وكرمه **الثالث** مما استدل
به الشيعة علي ان الامام الحق بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم
هو علي رضي الله تعالي عنه **ما تواتر** في زعمهم **من حديث الغدير والمنزلة**
اما الغدير وهو موضع بالجحفة بين مكة والمدينة يسمي غدير خم بضم الخاء
المعجمة يحدثونه انه صلي الله عليه وسلم لما رجع من حجة الوداع نزل في
ذلك الموضع وكان الوقت شديد الحر حتي ان الرجل لينزع رداءه وتنقف
عليه ليحول بينه وبين حرارة الارض فجمع النبي صلي الله عليه وسلم
الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا للناس معاشر المسلمين الست اولي
بكم من انفسكم قالوا اللهم بلي قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وزعم الشيعة
ان هذا حديث صحيح متواتر **فان المراد** اي انما استدلوا به علي مدعاهم
لان المراد بالمولي في قوله صلي الله عليه وسلم فعلي مولاه **المتولي للامر**
والاولي بالتصرف فيه واستعمال المولي بمعني المتصرف في الامر والمتولي له

وارد كثير في كلام العرب **كما في قوله تعالي ماواكم النار هي مولاكم** اي هي التي
تتولاكم وتتصرف بعذابها فيكم **وكما في قوله صلي الله عليه وسلم ايما امراة**
نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اي بغير اذن وليها الذي هو
الاولي بها ويتولي امرها ويتصرف فيه بما يصلح لها ومثل ذلك في الشعر كثير
ولا يصح ان يراد بالمولي في الحديث **المعتق** بكسر التاء ولا **المعتق** بفتحها ولا **الحليف**
ولا الجار ولا ابن العم اذ لا معني لتقدير ان المعني فمن كنت مولاه فعلي معتقه
او معتقه او حليفه او جاره او ابن عمه نسبا اذ لا معني لكونه علي الناس بشي
من هذه الاوصاف **وهو ظاهر** ولا يصح ايضا ان يكون المراد بالمولي في الحديث
الناصر وان صح اتصاف علي بانه ناصر المسلمين **فانه** اي وانما لم تصح ارادة
الناصر لان كونه ناصر الناس امر **ظاهر** معلوم للناس لا يفتقر الي تنبيه
الناس عنه مع انه افاده عموما قوله تعالي والمومنون والمومنات بعضهم
اولياء بعض ولانه لا يناسب صدر الحديث وهو قوله صلي الله عليه وسلم
الست اولي بكم من انفسكم اذ المراد اولي بالنصر لكم في مصالحكم من نصركم
لانفسكم لان ذلك هو المتبادر فيحمل المولي علي المتصرف في المصالح ليناسب
هذا المتبادر لا علي الناصر المعلوم الذي لا يحتاج الي افادته ولا لجمع الناس
للتنبيه عليه للعلم به وللعموم في المسلمين فلا يختص به علي فحيث تقرر
ان المولي لا يراد به الا احد هذه المعاني الستة ولم تصح ارادة الخمسة المذكورة
تعين ان المراد به السادس وهو المتصرف في جميع امور الناس اذ لا وجه
للتخصيص بالبعض والتصرف المذكور هو معني الامارة فقد دل حديث
الغدير علي المدعي وهو ان عليا هو الامام الحق بعد النبي صلي الله عليه
وسلم ومعني كون المولي بمعني الاولي بالتصرف انه يستعمل لذلك المعني
لوضعه له اصالة لا بطريق التفضيل فلا يرد ان المولي ليس من صيغ
التفضيل فكيف بمعني الاولي واما حديث المنزلة فهو ان النبي صلي الله
عليه وسلم لما خرج لغزوة تبوك استخلف عليا كرم الله تعالي وجهه
علي المدينة واكثر من بها اهل الريبة والنفاق او من عذر الله تعالي
فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال له رسول الله صلي
الله عليه وسلم اما ترضي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسي الا انه

لابني بعدي وتقرير الاستدلال بهذا القول ما فيه من العموم اذ منزلة هارون
من موسى عليه السلام لفظ المنزلة وما فيه عام يشمل جميع المنازل اذ هو
بمنزلة اللفظ المعرف باللام الجنسية فانه اذا قيل مال زيد حلال كان بمنزلة
ما لو قيل المال المنسوب لزيد حلال بال الجنسية المفيدة للعموم بدليل صحة الاستثنا
بان يقال الا داره فالمنزلة المضافة لهارون كانما حليت بال الجنسيه المفيده
للعموم فكانه قيل انت مني في كل منزلة من منازل هارون من موسى فحيث
اخرجت النبوه بقوله الا انه لا نبي بعدي بقيت الخلافة وبقي التصرف في
امر العامة لو بقي بعده بمعنى ان الحديث اثبت بعمومه لعلي جميع ما يتولاه هارون
بعد موسى لو بقي بعده الا النبوة لانتفائها بعد النبي صلى الله عليه وسلم
ومن جملة ما يتولى هارون لو بقي بعد موسى التصرف في العامة اذ لا ولي
منه بذلك التصرف لقربه وعلو رتبته ونبوته فلا يتولاه غيره فحيث
لم ينف عن علي الا النبوة بقي التصرف في امر العامة بعده صلى الله عليه
وسلم وهو معنى الخلافة فيكون احق بها بعد النبي صلى الله عليه وسلم
وهو المطلوب والجواب عن حديث الغدير منع التواتر فيه اذ لو كان متواترا
لا يقاوم الاجماع المفيد ما خفي على عظما الصحابة ولو علموه ما عدلوا
عنه فعلى تسليم صحته يكون احاد الا يقاوم الاجماع المفيد لكون الامام
الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر بل نمنع صحته فانه حذاق
المحدثين وايمة الصحيح لهم الكلام اي القدح في صحة حديث الغدير
ولذلك لم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه
لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على كون المراد بالمولى الاولى بالتصرف
وهو قوله الست اولى بكم من انفسكم على ما تقدم فتطرق احتمال ان
يكون المراد الناصر والاحتمال كاف في بطلان الاستدلال ولا ينافي
الاحتمال عموم ولاية النصرة لجميع المومنين لاحتمال ان يراد تاكيدها
في حق علي خصوصا وان يراد تاكيد تشريفه وتعظيمه بذلك ثم لو سلمت
صحته وسلمت دلالته على ما ذكر تطرق القدح في دلالته على حصر الامامة
بعد النبي صلى الله عليه وسلم في علي رضي الله تعالى عنه لان الحديث
لم يشتمل على الحصر وانما فيه ان امامته على حق في الجملة ولا ينافي

ذلك ان تكون امامة غيره من الصحابة قبله حقا الخلفا حقا ايضا كما اقتضاه الاجماع
ومدعي الخصم الحصر لا مطلق حقية الامامة والحديث لا يعين الحصر فلا يفيد
المدعى ولو سلم كونه مفيد المدلوله ثم لو سلم افادته الحصر فهو احاد ولا
عبرة بحديث الاحاد في مقابلة الاجماع المنعقد على ان الاحق بالامامة
بعد النبي صلى الله عليه وسلم هو ابو بكر فان الصحابة عقدوا له الخلافة
لكونه احق ولا يوجد منهم مخالف في ذلك فكان اجماعا على انه هو الاحق لا غيره
اذ لا يعقدون لغير الاحق لانه ارتكاب الضلالة والاجماع معصوم من الضلالة
ومنها ان حديث الغدير يفيد احقية غيره يسقط لمقابلته للاجماع والتصميم
على انه متواتر ليكون الاستدلال به من مقابلة الاجماع بالمتواتر لا بالاحاد
يرده ما تقدم من انكار الحذاق من المحدثين واهل الصحة منهم لصحته فضلا
عن تواتره ومما يبطل تواتره ان عظما الصحابة لو كان متواترا ما خفي على
جميعهم اذ لا يخفى جميعهم شايع في مثل اهم الامور وهو الامامة فضلا عن
متواتر وكيف يخفى من ابي هريرة وابن مسعود وغيرهما خبر متواتر في الامامة
فلو كان متواترا لعلموه ولو علموا احتجوا به فلم يتوقفوا في امر الامامة ولم
يتراجعوا فيه كما هو عادتهم من ترك المنازعة فيما ظهر من الرسول
فترك عظما الصحابة الاحتجاج به دالة على عدم وجود الدالة من نص صحيح
فضلا عن وجودها من نص متواتر فالحاصل ان المعلوم من دين الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم عدم عدولهم عن نص النبي صلى الله عليه
وسلم الى اجتهادهم والنص على الامامة لو وجد متواترا فيها كما يقول
الشيعة لم يخف عن جميع الصحابة اذ لا يثبت بدون جمع منهم ولو لم يخف
لاحتجوا به ولم يجتهدوا في امر الامامة فتركهم الاحتجاج به دليل على
انه غير موجود لديهم بوصف الصحة فضلا عن وجوده بوصف التواتر
وبهذا يعلم ان ادعا الشيعة التواتر فيه حجة عليهم لا لهم لان ادعا التواتر
فيه يوكد بطلانه اذ لا يخفى على عظما الصحابة لو كان كذلك فتواتره
كما زعموا يفيد بطلانه ولا يمكن لهم ان يدعوا الخفا على جميع الصحابة اذ
لا تواتر بدون نقل جمع منهم فلا يبقى لهم الا ان يدعوا علم الصحابة به الا
انهم عدلوا عن العمل به عصيانا وانحرافا عن الحق وعنادا لمن دله

النص علي انه هو الاحق **والحمل** اي وحمل حال الصحابة رضوان الله تعالي
عليهم **على** انهم علموه وتركوا العمل به لمجرد العناد لعلي ولمجرد العداوة
له **غاية الغواية** ونهاية الوقاحة وكيف يظن بقوم اصطفاهم الله
لصاحبة رسوله واخبرهم الكتاب العزيز انهم خير امة اخرجت للناس
وجعلهم الرسول صلي الله عليه وسلم امنا شرعه وسفراه ليبلغوا
عنه امته انهم اجمعوا علي ترك الحق وعدلوا الي الباطل واتباع الهوي
والضلال ولا يظن بهم هذا الا قليل الايمان بل بعيد عنه قريب من
الكفر لانه قدح فيمن يودي القدح فيه الي القدح في الكتاب العزيز
وفي تزكية علام الغيوب واصطفا المصطفي وذلك كفر لا محالة فبطل
ما تخيل الشيعة واما حديث المنزلة فلا نسلم افادته العموم حتي يكون
المعني انت مني في جميع منازل هارون من موسي ومن جملتها كونه
خليفة لو عاش بعده اذ لا يليق بمنصبه ان لا يتولي بعده لانه نبي
لا يتولي عليه غيره بل يتولي هو علي غيره وكيف يكون للعموم ومن
جملة المنازل اخوه النسب وليست لعلي فان اجيب انه استثني ذلك
للعلم بعدمها دلالة اللفظ علي العموم لان اللفظ المفرد اذا اضيف الي المعرفة
فان كان معهودا اختص بالمعهود دون الجميع كقولك مال زيد لا ينال
بالسرقة تريد ذلك المال المعهود وهو فرسه المحفوظ تقول لمن يريد
سرقته وان لم يكن معهودا فقد يفيد الاطلاق كقولك كلام
زيد يستحسن تريد كلامه في الجملة لا جميعه وقولكم في بيان العموم
انه استثني من المنزلة النبوة لا نسلمه لان ذلك في الاستثنا المتصل
اذ هو الذي يفيد العموم والاستثنا هنا منفصل فالمعني غير انه لا نبي
بعدي وورود الاستثنا المنقطع في مثل هذا الكلام كثير في العربية
كان يقال لك من اعطاه هذا الثوب الا انك لا تلبسه الا يوم الجمعة
اي غير انك لا تلبسه في غير هذا اليوم وفايدته الاحتراس لئلا يتوهم
انه يفعل به ما شاء وفايدته في الحديث تاكيد المحبة وبيان ان
ما فاته من النبوة لامتناعها مطلقا لئلا يتمني النبوة وقيل انه يدل
علي الاستخلاف الخاص وهو ما يكون الي ان يرجع صلي الله عليه وسلم

من

٥٥

من غزوته كون سبب الحديث ان عليا كرم الله وجهه ثقل عليه ان يبقي مع
المخلفين فقيل له ذلك لئلا يثقل عليه ذلك الاستخلاف الخاص كما وقع
لابن ام مكتوم رضي الله تعالي عنه **و**اجيب عن هذا الثاني بانه متي سلم
عموم اللفظ لم يخصصه السبب لما تقرر ان خصوص السبب لا يخصص
وايضا ذلك الاستخلاف الخاص لم يعزل منه فيقاس عليه العام الذي
هو اوكد منه فالوجه هو منع العموم فيما يشهد به اللفظ ومنع القياس
لان الاستخلاف في الاضعف لا يستلزم الاستخلاف في الاقوي ثم **عموم**
المعرفة الي العلم كما في الحديث فكان المعني انت مني في جميع منازل
هارون من موسي **ف**لا نسلم تناوله المتصرف في امور العامة نيابة
عن المستخلف بكسر الخا وهو الخلافة التي هي محل النزاع وانما قلنا
لا يتناول الخلافة والتصرف في امر الرعية **بطريق النيابة** عن
المستخلف بكسر الخا وهو المتنازع **لانه** اي هارون **شريك لموسي في النبوة**
فتصرفه حاصل بالنبوة اولا وثانيا فلا يستخلفه موسي في امر لزمه من
الله تعالي بطريق النبوة ودليلكم مبني علي ان هارون استخلفه موسي
في امر كان لموسي قبل غيبته وقام به موسي دون هارون وليس الامر
بينهما كذلك لان كلا منهما خليفة الله تعالي في عباده غايته الامر انهما
يتعاونان عند الاجتماع وعلي هذا فقوله اخلفني في قومي ليس المراد
منه ان ما لم يكن لك من التصرف في العباد في حضوري جعلته لك
في غيبتي فهم بدلانه قد ثبت له ذلك التصرف بدون استخلاف من
موسي بل المراد تاكيد له فيما يلزمه اصالة من القيام بحق العباد
فكانه يقول ما لزمك ولزمني من القيام بحق العباد وكنا نتعاون
فيه بحضورنا معا ولو غاب احدنا لزم الاخر من الله تعالي قام فيه
مجدا حتي لا يفوتك مناط ما اعاونك فيه كما اني لو حضرت وغبت
كان ينبغي لي ان اكون كذلك فليس هنا استخلاف في امر لم يكن
له وقت وجود المستخلف بكسر الخا وهو الذي تحقق به الامامة
حتي يكون علي بمنزلة هارون فيه وانما هنا التاكيد في الخبر
والتوصية به ولا يمتنع ان يصدر من نبي لنبي زيادة في الحرص

والتمويه علي الجدل ثم لو سلم ان عنا استخلافا فانما يفعله موسي بحضرته بنا علي تنزيل
ما يفعله موسي بحضرته بمنزلة ما لا يكون لهارون الا في غيبته ثم لا نسلم ان ذلك
يفيد ثبوت الخلافة لهارون في كل ما غاب موسي عنه لا استخلاف في وقت
معين فلا يدل علي بقايها اي ابقاء الخلافة لهارون بعد موت المستخلف
الذي هو موسي لانه كثيرا ما يستخلف الانسان في الحياة فتكون الخلافة
لمن استخلف ما دام مستخلفه حيا فاذا مات لم يكن خليفة وتطرق هذا
الاحتمال يسقط الاستدلال لان الدليل مبني علي ان هارون ثبتت
له بقول موسي اخلفني في قومي يعني في غيبة المناجات خلافته
عنه بعد الموت فينزل علي منزلته في كونه خليفة بعد النبي صلي
الله عليه وسلم ولا يقال كيف تكون الخلافة لهارون في زمن حياة
موسي دون ما بعد موته مع انه ارفع الناس بعده اذ هو نبي معه
وبعده وكيف يصح انعزاله بعد الموت فان في ذلك نقصا لانا
نقول الذي نفينا ثبوته لهارون بعد موسي كونه خليفة بطريق
النيابة عن موسي كما تقولون في حق علي بالنسبة الي النبي صلي الله
عليه وسلم اذ ذلك هو مناط الاستدلال فيبطل ببطلانه وليس
انتفاوها اي انتفا الخلافة عن هارون بطريق النيابة عن موسي
نقصا فيه وعزلا له حتي يكون محالا بل ذلك الانتفاء عود الي
الكمال وهو الاستقلال بالتصرف بطريق النبوة الناصة بلا معاونة
وشركة حينيذ فتقرر بهذا كله ان هارون عليه السلام لا يكون
في منزلة النيابة بعد الموت عن موسي بل في منزلة الاستقلال
فلا تثبت لعلي تلك المنزلة لانتفاءها عن هارون الذي جعلت
منازله من موسي هي منازل علي من النبي صلي الله عليه وسلم
ثم لو سلم ان لهارون نيابة عن موسي بعد موته فمن المعلوم ان
نيابته في خلافته ناشية عن نبوة لا في مطلق الخلافة وحينيذ
نقول تصرف هارون لو بقي بعد موسي انما هو لمجموع امرين
نبوته واستخلاف موسي اياه واستخلافه اياه مبني علي نبوته
والا لم يكن احق من غيره فلا يكون علي في منزلته الا بمجموع الامرين

واذا

واذا قد انتفت النبوة في حق علي رضي الله تعالي عنه فكذا ما ينبني عليها
وهو الخلافة لانه حينيذ ليس بمنزلة هارون في الخلافة وانتم انما تثبتونها له
بطريق استحقاقه لمنازله ولا يمكن كونه في منزلته في الخلافة دون
النبوة لان الخلافة التي يتنزل منزلة هارون فيها مشروطة بالنبوة
والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط والحاصل انا نمنع اولا افادة المضاف
الي المفرد العموم في قوله صلي الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون
من موسي فلا يلزم ان يكون من منازله الاستخلاف بعد الموت لان
اللفظ انما يشمله بالاطلاق كما تقدم تقريره والاستثنا بعد الاطلاق وارد
في الكلام بمعني الانقطاع ثم ان سلمنا العموم لم نسلم دخول الخلافة
في المنازل لان هارون نبي لا يفتقر في التصرف الي الاستخلاف فيبطل
الاستدلال ايضا ثم ان سلم الاستخلاف فلا يتناول ما بعد الموت
لانه كثيرا ما يستخلف الانسان في الحياة دون ما بعد الموت فلا
دلالة ايضا لتوقفها علي ثبوت الخلافة بعد الموت وليس في عدم
استخلاف هارون بعد الموت نقص له ولا عزل لانه بزوالها
بطريق الاستقلال وهو اكمل والدليل مبني علي عدم الاستقلال
ثم ان سلم تناول ما بعد الموت فهو مشروط في هارون بالنبوة
ومبني عليهما والا لم يكن احق وعلي لا نبوة له فلا يكون احق
بالخلافة كما لهارون الذي تنزل علي منزلته لان الشي ينتفي
عليه ويما شرط فيه الرابع مما استدلت به الشيعة علي ان
الامامة الحق بعد النبي صلي الله عليه وسلم هي لعلي لا غيره
النصوص الواردة الدالة علي ذلك الجلية الدالة علي المدعي
ويزعمون انها احاديث صحاح بلغت مرتبة الاستدلال بها
وذلك مثل قوله صلي الله عليه وسلم سلموا عليه اي علي علي
بامرة المومنين اي قولوا لعلي السلام عليك يا امير المومنين اذ
الامرة فعلة من امر اذا صار اميرا فهذا صريح في انه يستحق الامارة
وفيه انه لا يدل الا علي مجرد ثبوت الامارة لا علي حصرها في علي
اذ الا له حصرها هنا والمدعي حصرها وهو لا يدل عليه ومثل قوله

صلى الله عليه وسلم مخاطبا لعلي انت الخليفة من بعدي فانه يفيد انه
احق بالامامة من بعده صلى الله عليه وسلم وهو ظاهر الا انه يحتمل ان
يراد انك الخليفة لا اهل الشام الذين ينازعونك فلا يدل ايضا على المدعى
لان الحصر الذي افاده تعريف الجزئين اضافي بالنسبة الى اهل الشام
فلا ينافي استحقاق غيرهم للامامة ومثل قوله صلى الله عليه وسلم
انه اي عليا امام المتقين فانه يدل على انه يتقدم جميع المتقين في
التقوى فيكون اولى منهم بالامامة على ان اللفظ يعم الامامة في التصرف
ويرد على هذا ايضا انه عام يحتمل التخصيص فلا ينافي ان يكون ابو بكر
اقوى في التقوى واولى بالامامة لوجه اخر على ان ظاهر التقدم
في التقوى واستحقاق الامامة يثبع للمفضول في التقوى لمعنى اخر
فلا يفيد المدعى ومثل قوله صلى الله عليه وسلم وقد اخذ بيده
على مشيرا اليه هذا خليفتي عليكم فانه صريح في الاستخلاف
ويرد هذا ايضا بانه لا يدل على خلافته بعد الموت لاحتمال الخلافة
في غيبة معينة او يكون الحصر المفاد بتعريف الجزئين منصرفا
لمخصوصين وهم اهل الشام فلا يفيد المدعى ومثل قوله صلى الله
عليه وسلم مخاطبا لعلي انت اخي ووليي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال لان معنى قضا الدين بكسر الدال
حمل الناس على ما يلزمهم من القيام بحق الدين الذي جاء
به النبي صلى الله عليه وسلم لا قضا الحوايج وهو ظاهر فيدل
على ان معنى كونه وصيا وخليفة كونه متوليا لامر الامة حاملا
لهم على الجادة ويرد هذا ايضا بانه يحتمل ان يكون ذلك عند
افضا الامر اليه اخرا فيكون حينئذ احق باقامة الدين ودون من
يعانده ولو بالاجتهاد فلا يدل على المدعى والجواب انها اي هذه
الاحاديث على تقدير تسليم صحتها احاد والاحاد لا تكون حجة في
مقابلة الاجماع المنعقد على ان ابا بكر هو الاحق وقد تقدم تقريره
ثم لو سلمت صحتها لم تدل على مدعاكم وهو حصر الامامة في علي
اما ما ليس فيه ادات حصر منها او يحتمل العموم دل على العموم المحتمل

للتخصيص

تخصيص فظاهر كما تقدم فظاهر واما ما وجدت فيه ال حصر فيحتمل انفراد
الحصر لاهل زمان افضا الامارة اليه وهم اهل الشام فلا تدل على عدم احقية
ابي بكر قبل ذلك وقد تقدم تقريره ثم لا نسلم صحة هذه الاحاديث
بل هي من مفتريات الشيعة وذلك انها لو صحت ولم يعرف عن معناها صارف
بل دلت على ما تدعيه الشيعة لما خفيت في وجودها ودلالتها على جميع الصحابة
ولا خفيت على من بعدهم من التابعين وتابعيهم باحسان لا سيما العترة
الطاهرة والسلالة الزكية وهم اهل البيت من اولاد فاطمة الزهرا
وكيف تخفى احاديث جات في امرهم وهو امر الخلافة التي عليها
مصالح الدين والدنيا على مثل ابي هريرة وابن مسعود وعلي وساير
اجلة الصحابة الذين كانوا احرص شي على حفظ العلم ونقلها حتى انه
الشيعة دون اوليك الاجلة ويجوز عليهم بعد الاتهم لم يحتجوا بها
بل اعرضوا عنها اذ كتمها العالم منهم غاية الضلالة وغاية البعد عن
حال الصحابة الذين لا يخافون في الله لومة لايم وزكاهم الله تعالى
واخبر انهم خير امة اخرجت للناس فهذا مما لا يقدر ومع ذلك فاهل
البيت لا مانع لهم لو كانت تلك الاحاديث صحاحا من ان يعلموها
ويحتجوا بها بعد ذلك لانفسهم فيما هو حق لهم يزدادون به رفعة
في الدنيا والاخرة فعدم احتجاج الصحابة بها ولا واحد من
العترة الطاهرة ادل دليل على انها احاديث تفتري واقاويل
هي محل الافترا السادس مما استدلت به الشيعة على ان عليا
هو الاحق بالامامة دون غيره القدح في صحة امامة الاخرين
من سواه من الصحابة والقدح عندهم على وجهين احدهما ما يكون
عاما لجميع من سوى علي والثاني ما يختص بالخلفاء من الصحابة
وقد تقدم ان القدح في الصحابة وفي عظمايهم يجر الى الكفر
والعياذ بالله تعالى ولكن حيث سلكوا ذلك وجب حكاية شبههم
ليرد كساير الاباطل المحكية وان كانت على النفس اثقل من كل ثقيل
اما القدح في الجميع مما سوى علي اجمالا فيثبت للجميع لظلمهم
بسبب سبق كفرهم قبل النبوة وبعدها اذ لم يسلموا بنفسه جودها

بخلاف علي فلم يسبق له الكفر قبل البلوغ واذا سبق كفرهم فالكافر ظالم لقوله تعالي والكافرون
هم الظالمون واذا كانوا ظالمين بسبق الكفر فلا يستحقون الامامة اذ عهد الامامة
لاينال الظالم لقوله تعالي لاينال عهدي الظالمين وذلك ان الله تعالي لما قال
لابراهيم عليه الصلاة والسلام اني جاعلك للناس اماما طلب من الله تعالي
عهدا بالامامة ينال ذريته فقال ومن ذريتي فقال الله تعالي اعلاما له
بان الامامة لايستحقها الظالم لاينال عهدي بالامامة الظالمين من ذريتك
وتقررت هذه الاية علي وجه اخر وتقدم الجواب عنها في ذلك الوجه
وفساده اي وفساد هذا الوجه العام ظاهر حتي لاعمي البصيرة مثل
الشيعة لو كان لهم حبا في المعلومات فكيف بمبصر البصيرة اذ كيف يتوهم
مسلم ان من اسلم من سادات المسلمين وجب اسلامه ما كان في الجاهلية
يكون ظالما بما الغاه الله تعالي مما سبق وصيره عدما محضا غلما يمنع
التقدم في الخيرات وسد باب معالي المثوبات للاجماع علي ان التايب المقبول
التوبة مثل هولا الاجلة كمن لا ذنب له وانما المراد بالظالم الممنوع من
التقدم من دام علي كفره الي موته ويستحيي من له مسكة في العلم ان يسود
بمثل هذه المقالة قراطيس العلم واما القدح تفصيلا في الخلفا الثلاثة
ابي بكر وعمر وعثمان فلانه اي فلان الشان خالف ابو بكر كتاب الله تعالي
في منع ارث النبي صلي الله عليه وسلم مع ان الايات الدالة علي الميراث عامة
ليس فيها تخصيص بخبر الانبيا فلم يعمل بمقتضي عموم الايات القرانية بل
اخرج منها ميراث النبي صلي الله عليه وسلم بخبر رواه عن النبي صلي
الله عليه وسلم وهو قوله صلي الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا
لانورث ما تركنا صدقة فقد خصص الكتاب بخبر الاحاد والكتاب لايخص
الا بالمتواتر لانه هو المقاوم للكتاب المتواتر فما فعله من المنع بما ذكر مخالفة
للكتاب العزيز قلنا لانسلم ان تخصيص الكتاب لايكون الا بالمتواتر بل
قد يخص الكتاب بخبر الواحد القطعي الدلالة وان كان ظني السند لان دلالة
العام في الكتاب علي كل فرد بخصوصه ظنية فاخراج بعض المدلولات عن
حكم العام بمظنون ترجيح للمظنون علي المظنون من حيث انه مظنون
لا من حيث انه مقطوع ووجه الترجيح الجمع بين الادلة بالعمل بكل فانه

هو

هو الاصل كما تقرر في محله مع كون المعمول به قطعي الدلالة والمعمول فيه ظني الدلالة
للعام فما عمل ابو بكر ليس فيه مخالفة لظاهر الكتاب بلا دليل اقتضاه علي انا
لانسلم ان الخبر المذكور ظني بل قطعي عند ابي بكر لصحة ان يقطع بخبر الاحاد اذ ليس
كون الخبر احادا مانعا من كونه مقطوعا لا سيما من في رسول الله صلي الله عليه
وسلم كما هو خبر ابي بكر اذ لم يرو انه كان ينقله بل كان يحكيه بنفسه فاذا كان
مسموعا لابي بكر فهو بمنزلة المتواتر بل اقوي لان المشاهدة اقوي من
التواتر فتخصيص ابي بكر الاية بالخبر المذكور تخصيص بالقطعي عنده فلا
اعتراض عليه والحاصل ان الخبر الظني يجوز ان يخص عام الكتاب به كما تقرر
في اصول الفقه لان دلالة العام علي كل فرد بخصوصه ظنية ثم لو سلم منع
التخصيص بالظني فلا نسلم ان الخبر المذكور غير قطعي لانه مسموع مشافهة وهو
عند المخصص اقوي من المتواتر وقد حوا ايضا اخزاهم الله تعالي في ابي بكر بانه
منع فاطمة فدك وهي قرية بخيبر مع انها رضي الله تعالي عنها ادعت النحلة
اي ادعت ان النبي صلي الله عليه وسلم نحلها اي اعطاها اياها في حياته
صلي الله عليه وسلم وشهد لها بذلك علي كرم الله تعالي وجهه وام ايمن
رضي الله تعالي عنها فلم يقبل ابو بكر دعواها ولا شهادة علي لها ولا ام ايمن
وصدق الازواج اي وصدق ابو بكر ازواج النبي صلي الله عليه وسلم في ادعائهن
عقارا لهن من غير شاهد بما ادعين قالوا وهذا منه ظلم وميل للهوي اذ كذب
فاطمة فيما ادعت مع ان لها من شهد لها وصدق الازواج فيما ادعين بلا
شاهد ومن كان في هذه المنزلة من قلة العدل لا يستحق الامامة قلنا
في ابطال هذا لانسلم صحة ما ذكر بل هو من افتراءات ذواتهم وانكم ايها الشيعة
ومن ما فرضتم وقوعه لمجرد اثبات هواكم به كيف ولم يرو ذلك صاحب ثبت
من نقول الحديث لا بضعف ولا بقوة ولو سلم وقوع ذلك من ابي بكر فلا ينفي
عدله ورسوخ تقواه وامانته فان مما تقرر من قواعد الفقه عند الايمة
المقلدين فيه كابي حنيفة ان للحاكم ان يحكم بالمعلوم عنده الثابت تقرره
ويدع شهادة رجل وامراة وان كان الشاهد في زعمكم معصوما من تعمد الخطا
او كان غير المدعي معصوما كذلك وهذه المسيلة اجتهادية فاذا اقتضي
اجتهاد الحاكم الحكم بما ثبت عنده وجوز خطا المعصوم لانه انما عصم من التعمد

وخطا الشاهد اولعدم كمال نصاب في الشهادة كما في هذه المسئلة لم يكن حكمه حيفا
ولم يكن ما فعل اتباعا للهوي فابو بكر رضي الله تعالى عنه علي تقدير صدور
ما ذكر عنه فغايته ان اجتهاده اقتضي الحكم لازواج النبي صلى الله عليه وسلم
بما لم يشهد به لثبوت العلم به عنده وترك الحكم لفاطمة لعلم خلافه عنده
وجوز الخطا في الدعوي ولم يكمل نصاب الشهادة ولا شرطها فيه وبالجملة
فلا يتوهم من له مسكة من العقل والدين ان مثل ابي بكر وعمر وساير اكابر
الصحابة يمنعون ما هو حق لسلالة المصطفي صلى الله عليه وسلم من تلك
السلالة ليعطوه لا لانفسهم ولا لمن هو قريب منهم فان هذا المعني نزع الحق من
اهله وصرفه في غير اهله بلا نفع ولا مزية ولا غرة في تركه الصارف من
الافعال التي لا ترتضيها حتي عقول الشياطين فضلا عن عقول المسلمين
فضلا عن عقول اصفيا المسلمين ومما يدل علي كذب الشيعة فيه وانه
انما حملهم علي القول به انهماكهم في الضلال وشدة غوايتهم في طلب
تصحيح المحال ان فدك التي ذكروا لم تزل علي ما مر فيما فيه ابو بكر وعمر
وعثمان تبعا للحق حتي في زمن السيد علي كرم الله تعالى وجهه ولم يغيرها
عما مر فيها ابو بكر وعمر وعثمان حين افضت الخلافة اليه بل ابقاها علي ما هي
عليه وابقاها من بعده ولم يتكلم عليها السيد الحسن ولا السيد الحسين
الي زمن الدولة المروانية فوقع فيها تغيير هواي ولما تولي منهم عمر بن عبد
العزيز ردها الي ما كانت عليه في زمن الخلفا الراشدين ومما قدحوا به
ايضا في ابي بكر انه رضي الله تعالى عنه خالف في زعمهم رسول الله صلى
الله عليه وسلم حين استخلف عمر وعمر قد عزله النبي صلى الله عليه وسلم
عن امر الصدقات في حياته صلى الله عليه وسلم بعد ان ولاه امرها
فابو بكر في فعله هذا خالف الرسول صلى الله عليه وسلم في وجهين
احدهما استخلافه في الامارة والنبي صلى الله عليه وسلم لم يستخلف احدا
فكان يلزمه ان يترك الاستخلاف كما تركه الرسول صلى الله عليه وسلم
الذي هو اعلم بالمصالح واشفق علي امته من كل احد وثانيهما استخلافه
لعمر مع انه صلى الله عليه وسلم عزله فيما هو اضعف من امر الصدقات
لضعفه عن القيام به اذ لو قام به لم يعزله من هو اعلم بمصالح الامة

من

من ابي بكر فكيف يولي امور المسلمين جميعا فكان يلزمه اذا استخلف ان لا يخالف
الرسول صلوات الله وسلامه عليه في تولية من عزله قلنا في رد هذا الوهم
وفي بيان انه ليس في الرصف ابي بكر من وصم لا نسلم ان الرسول صلى الله عليه
وسلم لم يستخلف احدا بل استخلف بالتصريح او بما يفيد المقصود اجماعا منا
ومنكم اما عندنا فقد استخلف ابا بكر واما عندكم فقد استخلف عليا فبطل قولكم
لم يستخلف احدا فكان يلزم ابا بكر ان لا يستخلف كما فعل الرسول وقد تهافت
قول الشيعة هنا لانهم لا يجوزون ترك الاستخلاف بالنص بل اوجبوا الاستخلاف
به ومع ذلك يقولون لم يستخلف الرسول فوجب ان لا يستخلف ابو بكر ولو
كانوا يجوزون ترك الاستخلاف بالنص لا تقتضي قواعد الشرع اياه امكن لهم ان
يتوهموا ان هنا منافاة واما قولكم ان عمر عزله الرسول عن امر الصدقات فوجب
ان لا يوليه ابو بكر الخلافة العظمي بطريق الاحري فنقول لا نسلم ان عمر عزله
الرسول اصلا بل دام علي الشغل حتي فرغ مما يتعلق بالصدقات فانقطع شغله
لتمامه وليس ذلك عزلا اذ ليس انقضا التولية بانقضا الشغل فيما تولاه
من وليهما عزلا لذلك المولي وهذا امر واضح فانك اذا وليت احدا علي شغل
معين كتفريق مال علي المساكين ففرقه كما امر ولم يبق له ما يفرق فلا يقال
عزل وكذلك وقع لعمر رضي الله تعالى عنه وقد وقع مثله لعلي في استخلافه
علي المدينة وفرغ شغله باياته صلى الله عليه وسلم ولم يكن ذلك عزلا
لعلي بوفاقكم ثم لو سلم انه عزله لعارض في امر معين لم يكن ذلك
مانعا من استخلافه في الامارة بعده بالاجتهاد لان العزل الاول قد يكون
لامر يختص بالوقت والتولية ثانيا قد تكون واجبا لاستكمال من استخلف
فيه ما يحتاج حينئذ اليه فلا مانع من هذا وايضا نقول في الوجه الاول
لو سلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستخلف احدا فلا نسلم ان
استخلاف ابي بكر بعده مخالفة له اذ غاية ما في فعل ابي بكر حينئذ انه
جدد امرا وهو الاستخلاف بعده صلى الله عليه وسلم ولم يكن ما جدد
واقعا في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا يكون تجديد فعل ما لم يفعله
النبي صلى الله عليه وسلم عصيانا له ولا قدحا في عدالة من جدد بعده
ما لم يكن في حياته صلى الله عليه وسلم مع ان ابا بكر فعل بالاستخلاف

مالم يفعله النبي صلي الله عليه وسلم فلا يكون عاصيا للنبي صلي الله عليه وسلم ولا مخالفا له وانما يكون مخالفا وعاصيا ان جدد ما نهي عنه او ترك ما اوجب او فعل ما لا دليل عليه ولا اقتضاه الاجتهاد واما حيث جدد مالم ينه عنه واقتضاه الاجتهاد والاستدلال فلا خلاف ولا عصيان والا كانت الحوادث المقتضاة للشرع عصيانا ومخالفة وذلك باطل قطعا فقد ظهر ان هذه الشبهة اوهي من نسج العنكبوت واسقط من حيوان يلقى علي الارض وطال مكثه بعد ان يموت وما احسن مذهبا يبني علي التعصبات وتكون ادلته الاوهام والترهات وبما قدحوا به في ابي بكر الرضي رضي الله تعالي عنه انهم قالوا ان ابا بكر لم يكن عارفا بالاحكام الشرعية الظاهرة حيث قطع يد سارق دون يمينه مع ان الذي علم في الاحكام قطع يمينه لا يساره ولما سالته جدة عن ميراثها توقف في ميراث تلك الجدة وقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة رسوله فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان رسول الله صلي الله عليه وسلم اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس وتوقف في معرفة معني الكلالة وهي كل وارث ليس بوالد ولا ولد اذا لم يترك موروثه ولدا ولا والدا وقيل هي ذلك الموروث وقيل ماله وقيل القرابة التي بينه وبين وارثه قالوا ومن لا يعرف الاحكام الظاهرة مثل هذه الامور لا يصلح للامامة

لا نسلم انه لا يعرف الاحكام وما ذكرتم انما من الاحكام التي لا يحصلها المجتهدون فلا نسلم صحة النقل بانه لا يعرفهما وما لم يستحضرهما ان صح النقل فيه فلا نسلم ان ذلك مما لا يجهله المجتهدون ثم نقول بسطا في الرد ان اردتم انه لا يعرف جميع الاحكام فمن المعلوم بالضرورة ان عدم الاحاطة بالاحكام لا تضر في الامامة وان عنيتم الاحكام الضرورية فلا نسلم ان هذه الامور من الاحكام الضرورية وان عنيتم الاحكام التي هي محل للاجتهاد وهي غير الضروريات ومن شانها ان لا يلجا فيها الي النص فان لم يوجد نشترط الاجتهاد فمن المعلوم ان ذلك لا يضر في كون المجتهد مجتهدا ولا في كونه عالما اذ لا يضر التوقف في احكام الاجتهاد ولا البحث عن النص فيها ولا عدم العلم بنفس النص ولا سؤال من يظن به العلم عن النص كما لا يضر عدم استحضار تفسير لفظ في الكتاب اذ لم يكن ضروريا كما لكلالة

فكم

فكم مثله اي مثل ذلك التوقف ومثل تلك المخالفة ومثل الاستمساك بالنص بعد البحث عنه للمجتهدين ولم يقدح ذلك في اجتهادهم ولا في علمهم فان المجتهدين لم يزالوا يتوقفون في معاني الفاظ طالبين للنصوص في النوازل مستشيرين لمن يظن به العلم ولا يزيد ذلك للمجتهدين الا الدلالة علي عدم اتباع الهوي ولا نتوهم ان قطع يسار السارق مما علم من الدين خلافه لان الاتفاق علي اليمين لم يتحقق وقت ابي بكر ان صح النقل عنه انه قطع اليسري فانه لم يفعل ذلك الا بالاجتهاد في محله فقد ظهر ان هذا القدح مما لا يلتفت اليه مسلم ومما قدحوا به اخزاهم الله تعالي في ابي بكر الرضي انهم قالوا انه شك في استحقاق الامامة حيث قال عند وفاته وددت اني سالت رسول الله صلي الله عليه وسلم عن هذا الامر يعني الخلافة فيمن هو ومن يستحقه ولو سالته لبينه فاذ كان في غيرنا كنا لا ننازع اهله فهذا الكلام يدل علي انه شك في استحقاقه الامامة او غيره هو المستحق وارادوا اخزاهم الله تعالي ان يجعلوا هذا وسيلة الي انه اقدم علي ما لا يحل له الاقدام لان من اقدم علي ما لا يعلم حكم الله تعالي فقد فعل ما لا يجوز والعاصي لا تصح امامته قلنا لا نسلم صحة هذا الخبر عن رسول الله صلي الله عليه وسلم ابي بكر ولو سلم انه صح عنه فلا يدل علي الشك في الاستحقاق بل انما يدل ما ذكر علي عدم النص علي امامته او امامة غيره وان بيعته كانت بالاختيار فتمني ان تكون الامامة بالنص واظهار احتمال استحقاق الغير للتبري من التزكية للنفس وذلك شان الخلص من المؤمنين ويدل علي مبالغته في طلب الحق وانه يتبعه حيث كان فافاد بهذا الكلام تمنيه لانه يستعمل ما هو دابه وهو طلب الحق الذي لا يحتاج فيه الي الاجتهاد فيتبعه حيث كان بمعني انه رضي الله عنه تمني ان يكون بحث عن حال الخلافة لتظهر بالنص كما هو دابه في طلب ظهور الحق ظهورا لا يبقي لحاسد فيه مقال ولا ينافي ذلك ان يعلم انه هو المستحق لا غيره ويكون ادخال احتمال الغير في كلامه بقوله وكنا لا ننازع الامر اهله للتواضع والتبري من مظان تزكية النفس كما قلنا وانه علي تقدير ان يكون الغير هو المستحق هو مذعن لاتباعه او هو وغيره ولا يقتضي ذلك نفي الاستحقاق

عنه ولا الشك في استحقاقه من جهة الشرع للامامة لان تعدد المستحق لا يمنع
تنصيص الشارع علي واحد تعبدا او اختيارا وذلك ظاهر واما قول عمر رضي
الله تعالي عنه كانت بيعة ابي بكر فلتة فتمت وقد وقي الله شرها فمن عاد
الي مثلها فاقتلوه فليس مراده انها كانت علي غير اصل ووثوق بالاستحقاق
بل فجاة فتمت وانما المراد بغتت شرا وخلافا بعد ان كاد يقع فوقي الله تعالي
بها ذلك الشر فمن عاد الي مثل ذلك الخلاف الذي دفعته بيعة ابي بكر بان
يبادر الي غير المستحق كما بادرنا الي ابي بكر لاستحقاقه فاقتلوه ولهذا
قال وايكم تنقاد له الرقاب كما انقادت لابي بكر والا فكيف يقدح عمر في ابي
بكر مع ما تقرر من مبالغته في تعظيمه وادعانه لامتثال امره وحين
استخلفه وحمله ما لا تتحمله الجبال امتثل اتباعا لامره فتقرر بان الشيعه
في قدحهم في نقيب هذه الامة وسيد المرسلين بلا مرية تحملوا وزرا والخزي
بما قالوا وظهرت سخافة عقولهم فيما انتحلوا اخزاهم الله تعالي واخلا منهم
الارض ومما قدحوا به في الفاروق رضي الله عنه انهم قالوا امر عمر برجم
امراة حامل قد اقرت بالزنا وهي محصنة وامر برجم امراة اخري مجنونة
قد زنت وذلك من جهله بالاحكام الشرعية فلم يعلم ان الحامل لا ترجم
حتي لا تضع والمجنونة لا رجم عليها اصلا حتي نهاه علي عن ذلك فقال
لولا علي لهلك عمر قالوا ومن جهله بالاحكام انه نهي عن المغالات في الصدقات
فقامت اليه امراة وقالت له الم يقل الله تعالي واتيتم احداهن قنطارا
فقال كل الناس افقه من عمر حتي المخدرات قالوا اخزاهم الله تعالي فاذا
ثبت بعض جهله بالاحكام فالجاهل لا يستحق الامامة قلنا لا نسلم ان
ما ذكر صحيح النقل عنه رضي الله تعالي عنه ثم لو سلم ان ذلك صحيح النقل
فيحتمل ان ذلك لعدم علمه بالحمل والجنون ونهيه عن المغالات لا علي
وجه التحريم واما قوله كل الناس افقه من عمر فهو تواضع ولعله بعد تغير
الاجتهاد عن النهي ندبا واما قوله لولا علي الخ فهو من الاشفاق وتنزيل
الخطا منزلة العمد وعلي فتش عن الحمل والجنون فاعلم به فشكر سعيه
فيما قال ثم لو سلم ان ذلك علي ظاهره فليست هذه الاحكام مما علم
من الدين بالضرورة حتي تخرج عن الاجتهاد واذا كانت محلا للاجتهاد

فقطا

فقط الاجتهاد اكثر مما ذكر ليس بقادح في المجتهد ولا في علمه كيف والمجتهدون
لم يزالوا يقولون اقوالا فيرجعون عنها بظهور قياس ابين او خلاف قياس بغير
الاجتهاد ولا يخرجون بذلك عن محلية العلم ولا عن مرتبة الاجتهاد وقد
سيل الامام مالك عن كذا وكذا اربعين مسيلة فقال لا ادري فيما يقرب من كل منها
ولم يقدح ذلك في علمه اجماعا ثم لو افتي واخطا فيها لم يخرج بذلك عن مرتبة
العلم والاجتهاد وذلك ظاهر. ومما قدحوا به في عمر الفاروق رضي الله تعالي
عنه انهم قالوا لم يكن عالما بما في القران ولذلك شك في موت النبي صلي
الله عليه وسلم مع ان القران ناطق به قال الله تعالي انك ميت وانهم
ميتون فهذا صريح في ان النبي صلي الله عليه وسلم يموت فكيف يشك
في موته بل جزم حينيذ بعدم موته وانكر علي من يقول ذلك ولم يسكن
لثبوت موته حتي تلي عليه ابو بكر الاية المذكورة انك ميت وانهم ميتون
فعلم بالموت وقال كاني لم اسمع هذه الاية الا حينيذ قلنا في ابطال
هذا القدح الواهي ان هذه الاية الكريمة انما دلت علي انه يموت لا محالة
والتشكك في الموت او الجزم بعدمه في الحين القريب قام عنده السبب
لا ينافي ذلك لان الاثبات المطلق لا ينافيه السلب المطلق لاحتمال
اختلاف وقتيهما فظهر ان العلم بالاية لا ينافي مقتضاه ما وقع من السيد
عمر في الحين وقوله علي هذا كاني لم اسمع الاية الا حينيذ ليس معناه انه
لم يعلمها ولا معناها بان جوز او جزم بانه صلي الله عليه وسلم لا يموت
ابدا بل معناه ان ابا بكر لما اخبر بالموت تيقنت وقوعه في الحين لا كما اجوز
من التاخير وكبر علي حينيذ امر المصيبة الان الاية وعظتني وكسرت من
كربي لما تليت من لسان ابي بكر عن قلبه فاثرت في باطني الصبر والرضي
والاحتمال فجعلت اتلوها واكررها كاني لم اسمعها الا حينيذ والا فكيف
يجهل امر الموت وعمومه وكيف يجهل مضمون الاية بل في قوله كاني لم اسمعها
دلالة علي سبق العلم بها فيكون حاصل كاني لم اسمعها سماع اطلاع علي
وقوع الموت الان وسماع اتعاظ بها في عظم الرزا ومخافة المصيبة او نقول
ذهل عن الاية وعن معناها وتشكك في الموت في الحين لعظم هولها ومخافة
رزاها ولم يتعرض لما يكون في المستقبل بالاثبات ولا بالنفي لما تقرر في عادة

النفوس انما تلجا الي التشكك والتكذيب فيما بلغها مما تكره وتغالط اليقين بالاحتمال
فيما لا تستطيع الصبر عليه ويكون معني كاني لم اسمعها اي نسيتها حتي ذكرت
بها فكانها لم تتقدم لي فصارت للذهول عنها كانها غير معلومة لي والي هذين
الوجهين اشار بقوله **لغاية القلق والحزن** يعني انه انما تشكك ونفي
مقتضي الاية لغاية القلق من عظم المصيبة وللحزن العظيم من تلك الرزية
فنسي مقتضي الاية في الحين ولجا الي التشكك والنفي لشدة عظم ما سمع
واخبر به ولم يتعرض في التشكك والنفي للمستقبل ولما نبه بالاية افاق
وتذكرها فصارت كانها لم تسمع الا الان وهذا عايد للوجه الثاني مما قررنا
او لحمل عمر **الاية علي انه** صلي الله عليه وسلم **يموت بعد تمام الامر** اي تمام
امر الدين لقرينة عنده كالاية التي هي قوله تعالي هو الذي ارسل رسوله
بالهدي ودين الحق ليظهره علي الدين كله اذ لعله فهم انه لا يموت حتي
يستولي اهل دينه علي الاقطار وتفتح لهم الامصار وقوله تعالي وعد
الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض فقد يفهم
منه انه صلي الله عليه وسلم لن يموت حتي يتقرر استخلافه علي الامم
واستيلا دينه علي اديانهم فلذلك تشكك ارتقي لعدم وقوع ما توقفت
عليه الموت بما ظن وعلي هذا يكون قوله كاني لم اسمعها بمعني لم اسمعها
علي انها مباينة لهذا المعني وهذا الوجه هو الذي قررناه اولا **و**مما قدحوا
به اخزاهم الله تعالي في عمر رضي الله تعالي عنه انهم قالوا **تصرف في بيت
المال وفي الغنايم بغير حق** اما بيت المال فروي انه فرض لنفسه منه
ثمانين الف درهم وهي افراط وفرض لعايشة وحفصة رضي الله تعالي عنهما
عشرة الاف درهم في كل سنة وذلك افراط في بيت المال واما الغنايم فروي
انه فضل المهاجرين علي الانصار وفضل العرب علي العجم في القسم مع ان
الواجب التسوية والجواب ان السيد عمر رضي الله تعالي عنه معلوم بالعدل
مشهور بالحق والفضل حتي سمي الفاروق لتفريقه بين الحق والباطل
وروي انه لو كان نبي بعده صلي الله عليه وسلم لكان هو عمر وكان لا يخاف
في الله لومة لايم وله من الصلابة في الدين والوقوف عند حدوده ما اقرت
به الاعدا من التسوية بين الاقارب والاباعد في الحق ما يكاد يعلم من

الدين

من الدين بالضرورة ومن الزهد في الدنيا ما لم يكن له ادني منافاة بالسير
فما ذكر من تفضيله نفسه بما لا يستحق من بيت المال او تفضيله غيره من
اكاذيب الشيعة ورواياتهم المتعصبة اذل الله تعالي بدعتهم واخلي منهم
الارض ثم لو صحت الرواية فلا تابي ان يكون ما فعل عدلا اداه اليه الاجتهاد
اذ ليس كل كثرة اعطا من بيت المال جورا فقد يجوز اعطا الكثير وفرضه
ان اقتضاه الاجتهاد وامر به الشرع واما التفضيل في قسمة الغنايم فمما
لا يورده من له مسكة في معرفة الاحكام قدحا في مثل عمر الفاروق اذ التفضيل
لمصلحة في الغنايم جايز اجماعا فان صدر ممن ثبتت عدالته واشتهرت كرامته
حمل علي ان ذلك واقع بالاجتهاد لا باتباع الهوي فيقع به الاقتناع ومن
الادلة القاطعة علي ان الشيعة المتزندقين يتبعون في القدح اهواهم وانما
يتحملون في ذلك ما يشنعه به كل منصف اراهم ايرادهم في عظما من شهد
علام الغيوب بزكاتهم مثل هذه الاستدلالات الواهية لظهور دخلها
علي غير مقاصدهم الفاسدة **و**مما قدحوا به في عمر رضي الله تعالي عنه انه
منع اهل البيت خمسهم فلم يعطهم به مع ان لهم الحق جميعا فاعطاه البعض دون
بعض وكان ممن لم يعط لهم بني هاشم والجواب ان الدليل انما اقتضي ان الخمس
لذوي القربي في الجملة ومنهم اهل البيت فيما في ذلك ان يقتضيه الاجتهاد
تخصيص بعضهم به لدليل فلعله رضي الله تعالي عنه راي ان اهل الفقر منهم
اولي به فخصهم او ان بني هاشم لا حق لهم لكونه من قبيل الاوساخ المحرمة
علي بني هاشم وتخصيص العام بالاجتهاد لا يقدح ولو مع ظهور الوفا فضلا
عما اذا لم يظهر فذوا القربي وان عم بني عبد المطلب وبني هاشم يجوز تخصيص
ما هو لهم ببعض منهم لفقرا ولغيره **و**مما قدحوا به رضي الله تعالي عنه انه
منع متعة النكاح ومتعة الحج مع انه روي عنه اعترافه بان المتعتين من
جملة امور ثبتت في زمنه صلي الله عليه وسلم واعترف علي نفسه انه حرمها
والجواب ان المتعة كانت جايزة اولا اعني متعة النكاح وهي ان يعقد الرجل
مع امراة بمال يعطيه لها علي ان تمتعه بنفسها الي اجل معين يكون فيه
فراقها وهي النكاح الي اجل ثم نسخت فمنعه اياها رضي الله تعالي عنه
بالاجتهاد والعمل بالناسخ لا يقدح في عدله لانها مسيلة اجتهادية واما

منعة الحج وهي ان يعتمر الانسان في اشهر الحج فيتحلل منها ثم ينشا الحج من عامه فهي مسيلة
اجتهادية الخ من اجازها بالاجتهاد لم يلم ومن منعها فكذلك فاين يتطرق القدح
في من اجتهد فيهما بالاجتهاد وفي الجملة فالتصرف في بيت المال بالاعطا وفي
الغنايم بالتفضيل وفي الخمس بالتخصيص وفي المتعتين بالمنع تصرف في امور
اجتهادية لا في امور خارجة عن الاجتهاد والمعلوم خلافها من الدين بالضرورة
حتى ينتفي العدل عن المتصرف فاذا كان المتصرف من اهل العدالة المتفق عليها
والعلم الواضح كان القدح بذلك فيه خروجا عن سبيل العلم واتباعا لسبيل
الهوى ومن يتبع الهوى يضل عن سبيل الله كالشيعة والى هذه الاجوبة اجالا
اشار بقوله قلنا هذه المسايل اجتهاديات لا قطعيات فلا تقدح في الامامة
ولو مع ظهور الخطا ممن خالف فيها فضلا عن ما اذا لم يظهر فالعدالة لا ينافيها
قول السيد عمر فيها فبطل قدحهم اخزى الله تعالى بدعتهم ومما قدحوا
به اخزاهم الله تعالى في عمر ايضا انه جعل الخلافة شورى بين ستة من
الصحابة كما تقدم مع الاجماع على امتناع تقديم الاثنين او وجوب تقديم الواحد
فجعلها الستة خروج عن الاجماع وتجويز لما منعه ذلك الاجماع وذلك ينافي
العدالة التي هي شرط الامامة قلنا ان عنيتم انه جعل الستة ايمة كلهم
وقدمهم للخلافة بطريق الاستقلال اي استقلال كل واحد بالخلافة
وهذا هو المجمع على امتناعه فلم يقع منه رضي الله عنه وان عنيتم انه
رضي الله تعالى عنه جعلها بايديهم ليقدموا واحدا منهم فقط لها فهذا
لم يقع الاجماع على منعه وهو الذي وقع منه رضي الله تعالى عنه بل هو
جايز اذ لا يمتنع ان تكون جماعة هم خلاصة الوقت وسادانه مقدمين
التشاور فيما بينهم حتى يقدموا واحدا منهم يكون منفردا بالامامة مستقلا
بها كما هو الواجب فقد ظهر ان هذه مغالطة وتلبيس بجعل التقدم
للتشاور في تعيين الواحد منهم يقدم لها مستقلا بها وهو امر جايز لا مانع
منه اجماعا عند عدم النص على الامام كتقديم جماعة يكون كل واحد منهم
اماما مستقلا وهو الممنوع اجماعا وبالجملة فالقادح في مثل الفاروق بهذه
الاوهام والترهات مع ما اعترف له به جميع المسلمين سوى من غلى كالشيعة
من العدالة التامة والمعرفة الراجحة والفضل البالغ الغاية في نصرة الدين

ودفع

ودفع طوايف اعدا الله الكافرين كالكلب النابح على الشمس ليترك لها لحضيض
الشين ويطلب ان يعيبها بنبيحه في نقص ما لها من النور الظاهر للعالمين
ومما قدحوا به اخزاهم الله تعالى واخلا منهم الارض في عثمان رضي الله تعالى
عنه بان قالوا ولى عثمان على امور المسلمين من ظهر منه الفسق والفساد
كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم وتولية الفاسق
ممتنعة فيكون ذلك قادحا في عدالته من ولاه والجواب بعد تسليم
فسق من ذكر ان الممتنع تولية من علم فسقه قبل التولية او ترك بعد
ظهور فسقه واما تولية من ظهرت توبته وعدالته ثم ظهر فسقه وعزله
فلا يقدح في عدالة من ولاه لانه انما امران يحكم بالظواهر ولم يومر
بالبحث عن السراير فهو لا من ظهرت منهم عدالته او لا يجوز ان يولي
ومن ظهر منهم فسقه ثم تاب وتبينت توبته جاز ان يولي ايضا وذلك هو
الواقع من السيد عثمان رضي الله تعالى عنه واما من ظهر منهم فسقه فلم
يدعه بعد ظهور الفسق بل عزله وكيف يتخيل مسلم ان من تستحيي منه
ملايكة الرحمن ويبيت ساجدا او راكعا ويصوم النهار ويصلي كثيرا صلاة
الفجر بوضوء العشاء يولي الفساق ويسلطهم على امور المسلمين ولكن الشيعة
ابتلوا عياذا بالله تعالى بما يجر للكفر او هو نفسه اخلا الله تعالى منهم الارض
ومما قدحوا به فيه رضي الله تعالى عنه انه صرف بيت المال الى اقاربه
وخصهم منه بما لا يستحقون منه قالوا انه اعطى لاربعة من اقاربه اربعماية
الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال صلى الله عليه وسلم لا حمى الا لله
ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين ولنعم الصدقة ونحو ذلك لا لنفسه
والجواب ان هذا كذب محض وافترا صرف اذلم يروه راو يعتد به سوى دعاوي
الشيعة اخزى الله تعالى بدعتهم وقطع طريقتهم وكيف يتخيل في من زهد
حتى في نفسه طلبا لما عند الله تعالى ليقتل باطلا ولم يدع من يدفع عنه
ان يتلف اموال المسلمين بغير حق او يوثر نفسه بالحمى ومثل ذلك الا كذب
صرف ومما قدحوا به فيه رضي الله تعالى عنه انهم قالوا اذى السيد عبد الله
ابن مسعود بان حرق مصحفه وضربه حتى كسر ضلعين منه وضرب
عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة بغير حق في الكل

وذلك ظلم والجواب ان ما ذكر علي هذا الوجه كذب محض فلم يرو واحد من الثقات
انه ضرب من ذكر الي الحد المذكور من كسر الاضلاع والفتق بل لم يثبت الضرب
اصلا وعلي تقدير ثبوت شي مما لم يبلغ ذلك القدر فهو تاديب من الامام
بالاجتهاد ولا ينافي عدالة المودب بكسر الدال ولا المودب بفتحها لاحتمال
لصحة اختلاف اجتهاد كل منهما مع اجتهاد الاخر والذي لمصلحة المسلمين
وللناس كذلك وتحريق المصحف ليس بعصيان اذ هو اسقاط غير المتفق
عليه اذ ليس في ذلك اهانة المصحف ولا ظلم صاحبه وبالجملة فالضرب
البالغ لما ذكر باطل وغير ذلك ان وقع فبالاجتهاد والذي لا ينافي العدالة
ومعاذ الله ان يفعل من تستحي منه ملايكة الرحمن ما ذكر الشيعة اخزاهم
الله تعالي واخلا منهم الارض **و** مما قدحوا به فيه رضي الله تعالي عنه
انه **رد** في زمنه **طريد رسول الله صلي الله عليه وسلم** وهو الحكم بن
العاص طرده رسول الله صلي الله عليه وسلم في حياته واجلاه عن
ساحته فرده عثمان في خلافته والجواب انه انما رده باذنه صلي الله
عليه وسلم في الرد لانه سمع الاذن من رسول الله صلي الله عليه وسلم
في حياته فشهد بالاذن لابي بكر وعمر فقالا له انك شاهد واحد فلما افضي
الحكم اليه حكم بعلمه ورده وحكم الحاكم بعلمه لا يمتنع ليس ممتنعا حيث
اقتضاه الاجتهاد فليس في الرد قدح في العدالة الجريانه علي الشرع
حينيذ **و** قد حوا فيه رضي الله تعالي عنه بانه **اسقط القود عن عبيد
بن عمر** وقد قتل الهرمزان بعد ظهور امارة اسلامه وذلك لا يجوز
والجواب ان درا الحد بالشبهة التي ادي اليها الاجتهاد لا يقدح في
العدالة والسيد عثمان انما اسقط القتل عن ابن عمر لانه متاول
في قتله الهرمزان فلا معصية في اسقاط الحد ودره بالشبهة
فان النبي صلي الله عليه وسلم لم يواخذ اسامة بن زيد رضي الله
تعالي عنه لما تشهد لانه متاول ان ذلك منه للتقيه بل عاتبه
فقط وقتل الهرمزان من هذا الحديث **و** قد حوا فيه رضي الله تعالي
عنه بانه اسقط **الحد عن الوليد بن عتبة** وقد شرب الخمر وذلك
لانه بجل والجواب ان الاسقاط ان كان فلعدم تمام موجب الحد

من

الامر

من كمال الشهادة **و** قد حوا فيه رضي الله تعالي عنه بانه لما حوصر في داره
خذله الصحابة رضوان الله تعالي عليهم واسلموه للاعدا ولم يدفعوهم
عنه ولم يبالوا به **حتي قتل** ومع ذلك لم يبادروا الدفنه الزموه بل تركوه
ولم يدفن الا بعد ثلاث ليال وما ذلك الا انهم غير مقبول عندهم ولا كانت
له عندهم حرمة والجواب ان السيد عثمان رضي الله تعالي عنه كانت له
سابقة في نصرة الاسلام وشرفه رسول الله صلي الله عليه وسلم بابنتين
زوجهما منه وبشره بالجنة واخبر عنه انه يستحي منه ملايكة الرحمن وكان
من جبال الصحابة علما ودينا صابرا قواما خاضعا لله تعالي ناصر الدينه
في زمنه صلي الله عليه وسلم معينا لاصحابه من بعده في طاعة الله تعالي
وجهاد اعدائه فيبعد بعدا كالمحال ان يترك الصحابة دفنه ويحتروا امره
وقد قتل مظلوما كيف وهم برعاية حق من هو ادني حالا منه احق العرب
والعجم واكرم رعاية لحق الجوار من جميع الامم فما ذكر من اهمالهم دفنه
اذ لم يكن لهم عذر مانع محض كذب وافترا بلا شك ولا امترا واما عدم
الدفع عنه فلكونه منهم صابرا علي ما سيق له القضا موثرا الموت
علي ان يسفك دم مسلم بسببه وان كان جايزا وذلك ادل دليل علي
كمال عرفانه وتمام ايقانه رضوان الله تعالي عليه ثم لو صح خذلانه
واهمالهم لدفنه لغير عذر كان ذلك قدحا فيهم والي اجوبة هذه النزهات
كما قررناها اشار بقوله **والجواب** عن ما ذكر **ان بعض ذلك لا يكون
قادحا في امامته** وعدالته رضوان الله تعالي عليه **كظهور فساد ولاية
من ولاه** لظنه استحقاقه التولية لانه انما يلزمه اتباع ظنه فاذ ظهر
ان من ولي مفسد وجب عزله وقد عزل من ظهر منه ذلك وهو غاية
ما يلزمه **وبعضه** اي بعض ما ذكر **افترا** وكذب محض اذ لم ينقله ممن
يوثق به من المتثبتين بنقل الاخبار ولو واحد وهو منافق لعداله فكان
كذبا وافترا كضرب الصحابة المذكورين وكصرف ما ذكر من بيت المال
وحمي الارض لنفسه **وبعضه** اي وبعض ما ذكر امر **اجتهادي** لا ينافي
العدالة وان ظهر فيه الخطا كيف ولم يظهر هنا وذلك كالتعزير لمن
عزره بالاجتهاد وكدرا الحد بالشبهة وترك القصاص لعدم كمال موجبه

فان من ثبت له مطلق العدالة والعلم لا يعترض عليه في الاجتهاديات فضلا
عن من ثبت له اعلا الدرجات واقصي الغايات مثل السيد عثمان **واما رده**
الطريد فكان منه رضي الله تعالى عنه **لسماع** الاذن في رده من النبي صلي
الله عليه وسلم فلما لم يقبله الصحابة بعد ان شهد عند عمر بعد لانهم راوا
ان شهادة واحد واخباره بذلك **لا يكفيهم** في رده **و** راه رضي الله تعالى عنه
ان علمه بذلك **يكفيه** رده امتثالا للاذن وقيا ما بحق العدل **واما ترك**
النصرة والدفن بلا عذر من الصحابة فلا يصح لان المظنون بهم انه ان
وقع فلعذر ومانع ثم **لو صح** ذلك منهم **فهو قدح فيهم لا فيه** اذ لا اثر
له فيه، وقد تقدم تقرير هذه الاجوبة كررنا تقريرها زيادة في الايضاح
علي عادتنا في قصد البسط والله الموفق بمنه **خاتمة**
في بيان كيفية الخلافة بعد ابي بكر رضي الله تعالى عنه **ثم ان ابا بكر**
رضي الله تعالى عنه لما حضرت وفاته في جمادي الاخير بعد ثلاث عشره
من الهجرة دحط وذلك بعد سنتين واربعة اشهر وستة من خلافته
استخلف عمر بالخلافه **وفوض الامر اليه** بعد مشاورة الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم لما يعلم فيه من الاهلية فقال لعثمان اكتب بسم
الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده في
الدنيا خارجا عنها واول عهده في الاخرة داخلا فيها حين يومن
الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب
فان عدل فذلك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار فلكل امرء ما اكتسب
والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
وعرضت الصحيفة علي اجلة الصحابة فتبايعوها اذا كانت من سيدهم
ولما علموا انها من الحق اتباعا للحق فبايعوا لمن فيها ودوي انها لما
عرضت علي علي كرم الله تعالى وجهه قال بايعنا لمن فيها وان كان عمر
وهذا منه رضي الله تعالى عنه ليس غضا من مرتبة عمر وجلالته
في المنزلة الاخيره بل ذلك من دعابته المشهوره وبساطته المالوفه
والا فهو اجل من ان يري ان غير عمر اعلا منه ثم يوافق علي الادني
فانعقدت لعمر الامامة الحقيقية **واجمعت الامة عليه** بسبب نصب

الامام الحق له مع اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم **فقام** رضي الله تعالى
عنه باعبا العدل **وقهر العتاة** الظالمين **وعمر البلاد** بالعنا واقامة حق
المستضعفين وبقي في الخلافة رضي الله تعالى عنه عشر سنين ونصفا مظهرا
للعدل قايما بالسياسة ضابطا لقوانين الرياسة قامعا لاعدا الدين
مستاصلا للاعوبا المعتدين فاتحا للامصار والبلاد ممهدا للشرايع
في العباد بحيث صار ذلك مما علم من الدين بالضرورة بين الفرق فلا ينكره
الا منكر ضوء الشمس من رمد البصيرة وحلاوة العسل لمرارة السريرة
وحين استشهد رضي الله تعالى عنه بقتل ابي لولوة له وهو غلام للمغيرة
ابن شعبة طعنه في المحراب وهو يصلي **جعل الامر شوري بين ستة**
هم خير العباد حينيذ وذلك انه رضي الله تعالى عنه لما طعنه الغلام
الملعون حمل الي داره فلما احس بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من
هولا النفر الذين توفي رسول الله صلي الله عليه وسلم وهو عنهم راض
فسمي عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي
وقاص فجعل الخلافة شوري بينهم ليعقدوا لواحد منهم فاجتمعوا بعد دفن
عمر فقال الزبير جعلت امري الي علي وقال طلحة قد جعلت امري الي
عثمان وقال سعد قد جعلت امري الي عبد الرحمن فاخذ بيد علي فاخذ
عليه العهد علي انه ان ولاه ليقبلن وان ولي غيره ليتبعن ثم قال مثل ذلك
لعثمان فقبلا ما عرض عليهما ثم كرر عليهما فكان الجواب هو الاول ولما
اخذ عليهما العهد وراى عثمان اولي بها بايعه فبايعه الناس جميعا
ورضوا بامامته **ثم وقع الاتفاق علي امامة عثمان** رضي الله تعالى عنه
جمع القران من تفريق كان فيه **وقمع العدوان** باقامة العدل **ثم** بعد اثنتي عشرة
سنة من خلافته **خرج عليه اهل الطغيان** وهم رعاع واوباش من خزاعة
وغيرهم وليس فيهم واحد ممن يعتد به من كبرا الصحابة **فاستسلم**
لامر الله تعالى ورضي بقضايه ولم يدع من يريد ان يدافع عنه رغبة
في حصول الشهادة وطلبا لمنزلة ثواب الصبر فحصروه في داره **حتي**
كان ما كان من قتله ظلما وعدوانا رضوان الله تعالى عليه **و**بعد
ثلاثة ايام او خمسة من قتله **اجتمع اهل الحل والعقد علي مبايعة**

فقبل البيعة بعد اباية طويلة
علي رضي الله تعالى عنه ومتابعته
ومدافعة كثيرة فكان استحقاقه للامامة باجماع من اهل الحل والعقد
وساير المعتبرين و قال المحققون من المتكلمين خلافته اجماع من المسلمين
وذلك ان الاجماع انعقد من الشورى على انه لا اولى بالخلافة الا علي
او عثمان ولما توفي عثمان بقي الاستحقاق لعلي منفردا وايضا لم يكن
بينهما وبين من خالفه لا اختلاف في خلافته ولا زعمهم انه
لا يستحقها بل وافقوا على استحقاقه اياها وانما خالفوه لامر اخر
ظهر لهم انه لا ينبغي ان يتصرف في امور الامامة حتى يقتضي وهو
الاقتصاص من قتلة عثمان ومع ذلك فقد عرفوا انه متاول في
طلب موافقته وحملوا اجتهاده على خلاف ما رآوا كما اعترف لهم
انهم بغوا عليه ولم يخرجهم ذلك عن اخوة الاسلام فقال اخواننا
بغوا علينا مما علم من الدين ان المجتهد يتبع ظنه ولا يقلد غيره
وبالجملة فامامة علي رضي الله تعالى عنه حقية بلا مرية لاجماع
اهل العقد ولشهادة الاحاديث بها كما ورد ان عمارا تقتله الفئة
الباغية وقتل تحت رايته وانه صلى الله عليه وسلم قال له
انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وان الخلافة بعده
صلى الله عليه وسلم ثلاثون سنة فكملت بخلافته مع الحسن
واما السيد معاوية فهو مجتهد في مخالفته حصنته الصحبة عن
تعمد المخالفة بالشهوة الا انه ليس معصوما من الخطا في الاجتهاد
ثم بعد ان توفي علي كرم الله تعالى وجهه بقتل ابن ملجم الملعون
اياه غدرا وغيلة الامر الى ابنه الحسن و بعد ستة اشهر من
مبايعته وبها كملت ثلاثون سنة التي اخبر بها رسول الله صلى
الله عليه وسلم التي هي امد الخلافة سلم اي سلم الامر لمعاوية
رضي الله تعالى عن الجميع بعد ان استقبله بكتايب امثال الجبال
وطلب منه معاوية الصلح بالتسليم فاجابه رضي الله تعالى عنه
زهدا في امامة الدنيا وحقنا للدماء وابقاء للدماء وهو بقية
الروح في الجسد استعير هنا لبقية الخير في اهل الزمان لان الدين

روح الصلاح فبقيته حياة الدين والمنا للثارات اي العداوات بين الدهما اي جماهير
الطوائف فلكثرتهم يستر سوادهم بياض الارض كما تستره الظلمة ووقع ذلك من
السيد الحسن على ما اخبر به الصادق المصدوق خير الانبيا صلى الله عليه وسلم
حين كان الحسن بازايه فكان صلى الله عليه وسلم ينظر اليه تارة وللناس
اخرى فقال ان ابني هذا سيد ولعل الله تعالى ان يصلح به بين فئتين
من المسلمين فكان كما اخبر صلى الله عليه وسلم اذ استقبلت فئته
العظيمة فئة معاوية رضي الله تعالى عنه وسلم لمعاوية امر الخلافة
فصار الملك اليه وانقضت الامامة الموسومة بالخلافة من حينئذ
لتمام الثلاثين سنة ولذلك روي عن السيد معاوية انه كان يقول
للحديث السابق انا اول الملوك فكانت الامامة من يومئذ ملكا
وهلم جرا الى ان قامت القيامة اي ولا يزال امر الامامة ملكا الى
ان تقوم القيامة اعني النفخة الاولى ومما ينبغي ان يتنبه له هنا
ان قوله صلى الله عليه وسلم ثم تكون ملكا عضوضا لا يقتضي
انه لا عدل بعد الثلاثين اصلا لانه ورد انه يكون المهدي عدلا
وقد كان عمر بن عبد العزيز كما في حق عيسى عليه السلام فاما
ان يراد ان بعد الثلاثين بالنسبة لما قبلها كذلك اذ لا يبلغ من سوى
عيسى عدل اهل الثلاثين والعدل مما يقبل الشدة والضعف
او يراد ان ذلك باعتبار رجل من يتولى بعد الثلاثين فاذا تقرر هذا
لم يلزم كون السيد معاوية غير عدل في خلافته بل يجب اعتقاد
عدالته لتحصين الصحبة اياه وهذا الذي قررنا من ان الاحق
بالامامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم هو ابو بكر ثم من بعده
في الخلافة فهو مذهب اهل الحق غير الشيعة واما الشيعة فيزعمون
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي
ابن ابي طالب رضي الله عنه ثم ابنه الحسن بن علي ثم اخوه الحسين
ابن علي ثم ابنه علي بن زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضي ثم ابنه
محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم محمد المنتظر

الهدي من ذرية الحسن العسكري وقد تبين بهذا ان كلا مما سوي الحسين ابن لمن
يليه ويزعمون انه اي الثاني تواتر نص كل علي من بعده بمعني ان كلا مما ذكر
نص علي ان الامام بعده هو الذي ذكروا انه يكون اماما بعده ويزعمون ان
النبي صلي الله عليه وسلم اشار لمن ذكر فقال ابني هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ايمة تسعة تاسعهم خاتمهم يعني المهدي تارة يتمسكون
بما ذكر من تواتر النص من كل علي كل مع ما ذكر عن النبي صلي الله عليه وسلم
وتارة بانه يجب في الامام العصمة والافضلية الوقتية ولا يوجد ان في
وقت كل الا من ذكر ونحن لا نتزيد عند ملاحظة ما قالوا وعند سماعه
علي التعجب من دعواهم الباطلة واستدلالاتهم الناطلة وبعض الناس يحكي
دعوتهم ويكثر منه مع ظهور وضعه وافترائه ولكن حكاية الباطل
لاظهار ابطاله ليس بباطل وكيف يتصور تواتر ما ذكروا مع انه لا اثر
له في القرون السالفة قبل ظهور الروافض والشيعة وجمهورهم
واستدلالهم بذلك في المائة الثامنة ولم تظهر رواية ما ذكروا
من الاحاديث من واحد من العترة الطاهرة والسلالة الزكية
الفاطمية ولا رواها محدث ممن يوثق به في الرواية ولا حافظ
ممن يعتد به في الاحاطة والحفظ والدراية وقد ادعي زيد بن علي
وهو من العترة الطاهرة الخلافة ودعا لنفسه مع جلالة قدره
علما ودينا وليس هو ممن سموه فلو كانت هذه الاحاديث صحيحة
ما خفيت عليه ولو علمها ما ادعي لنفسه لعلو قدره علما ودينا
عن ان يدعي ما يعلم انه ليس له وخفاؤها عليه وهو بعد المائة
مع ظهورها لاوباش الشيعة بعد ستمائة غاية الجهد ونهاية
البطلان المبحث السادس من مباحث الامامة في من
هو الافضل من الخلفا بعد النبي صلي الله عليه وسلم الافضلية
عند اهل السنة كما هو عند كثير من اهل الفرق تكون في الخلفا
بعد النبوة علي حسب ترتيب الخلافة فالافضل ابو بكر رضي الله
تعالي عنه ثم عمر رضي الله تعالي عنه ثم عثمان رضي الله تعالي عنه
ثم علي رضي الله تعالي عنه فهم في الافضلية علي هذا الترتيب

الذي

الذي هو في الخلافة الا ان ذلك لم يتفق عليه اهل السنة فيما بين علي وعثمان بل بعض
منا يثبت الافضلية ظنا في ابي بكر وعمر بالنسبة لما بينهما بعدهما مع التردد فيما بين
عثمان وعلي رضي الله تعالي عن الجميع قال امام الحرمين امتناع امامة المفضول
ليس فيها قاطع والاوقع القطع بافضلية متقدم الخلفا علي المتاخر ولكن لم يقطع
بذلك ولذلك صح التردد فيما بين عثمان وعلي ثم قال وليس علي افضلية
بعضهم علي بعض قاطع عقلا او نقلا لكن الغالب علي الظن ان الافضل ابو
بكر ثم عمر ويتردد الظن فيما بين علي وعثمان يعني لتعارض ما ورد فيهما
مع عدم وضوح الارجحية والذي عند الشيعة وجمهور المعتزلة خلاف
هذا اذ الافضل عندهم بعد النبي صلي الله عليه وسلم هو علي بن
ابي طالب رضي الله تعالي عنه وستاتي متمسكاتهم لنا اذا اجملنا في الاستدلال
اجمالا بان لم نعين دليلا يخص كلا من الخلفا الاربعة ان اتفاق اكثر العلما
علي ذلك الذي قررناه وهو ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم عثمان ثم علي يقتضي
دليلا لهم عليه لان علمهم وديانتهم يمنعانهم من ان يقولوا بذلك الترتيب
في الافضلية بلا دليل ولنا اذا فصلنا الادلة تفصيلا بان نذكر لكل
من الخلفاء دليلا يجعله في مرتبته التي ذكرنا ادلة من الكتاب والسنة والاثار
المروية عن السلف والايات الدالة علي المدعي اما من الكتاب ففي
ابي بكر قوله تعالي وسيجنبها الاتقي الذي يؤتي ماله يتزكي وما لاحد
عنده من نعمة تجزي فان الجمهور من علما الامة علي ان هذه الاية
نزلت في ابي بكر فهو الموصوف بالاتقي وحذف المجرور المقدر كما هو القياس
للعموم اذ لا قرينة علي التخصيص فيكون التقدير انه اتقي من غيره فدخل
في الغير جميع اهل زمانه فاذا اقتضي هذا النص انه رضي الله تعالي
عنه اتقي من غيره من اهل زمانه والاتقي هو الاكرم علي الله تعالي
لقوله تعالي ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومعلوم ان الاكرم علي الله تعالي
هو افضل عنده من غيره فيكون ابو بكر افضل من غيره من اهل زمانه
وهو المدعي ومن ادعي انها نزلت في علي كرم الله تعالي وجهه لم يساعده
اخر الاية وهو قوله تعالي وما لاحد عنده من نعمة تجزي لان عليا كرم
الله تعالي وجهه عليه للنبي صلي الله عليه وسلم نعمة التربية

لان النبي صلي الله عليه وسلم رباه في صغره واما من السنة ففي ابي بكر
وعمر معا قوله صلي الله عليه وسلم مخاطبا للصحابة رضي الله تعالي عنه
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وعلي كرم الله تعالي وجهه داخلا
في الصحابة المخاطبين بهذا الخطاب فقد امر صلي الله عليه وسلم
عليا بالاقتداء بهما اي بابي بكر وعمر ومن المعلوم لاسيما عند الائمة
المانعين تقديم المفضول ان المساوي والافضل لايومر بالاقتداء لمن
هو مساو له او دونه فيلزم المدعي وهو افضلية ابي بكر وعمر علي
غيرهما مطلقا وكذا قوله صلي الله عليه وسلم في ابي بكر وعمر سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين فانه يفيد افضليتهما
علي كل من ليس نبيا ولا مرسلا وعلي داخلا فيمن ليس نبيا ولا مرسلا
فيثبت المدعي ايضا وقوله صلي الله عليه وسلم فيهما ايضا افضل
امتي ابو بكر ثم عمر ولا شك ان عليا داخلا في الامة فيثبت المدعي
ايضا وكذا قوله صلي الله عليه وسلم وقد نظر الي ابي بكر وعمر مشيرا
لهما هذان السمع والطاعة وكذا قوله صلي الله عليه وسلم في ابي
بكر وقد راه ابا الدرداء يمشي بين يديه اتمشي بين يدي من هو خير منك
والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين علي احد
افضل من ابي بكر والمراد بنفي افضلية غيره اثبات افضليته علي
غيره كما تقول ما رايت اعلم من فلان تريد انه افضل اهل الوقت
اذ نفي افضلية الغير لافادة الافضلية علي الغير مطروق كما في قوله
صلي الله عليه وسلم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده
مائة مرة لم يات احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل
ما قال او زاد عليه فان المراد ان القايل افضل من كل احد الا الذي
قال مثل ما قال او زاد اذ لو اريد نفي افضلية الغير الصادق بالمساواة
كان الاستثنا غير صحيح لانه يصير التقدير لا يوجد لمن ذكر من هو افضل
بل المساوي الا المساوي ولا يخفي انه استثنا الشي من نفسه والسبب في
افادة نفي افضلية الغير ثبوت الافضلية علي الغير ما تقرر عرفا من
التفاوت بين الناس في الفضل فمتي نفيت الافضلية عن الشي ثبتت

له

له المفضولية لان ذلك اكثر ما وجد بخلاف التساوي وبهما اي وفي الاحاديث
الدالة علي افضلية ابي بكر علي غيره كثرة اي اكثر مما ذكر من ذلك قوله صلي
الله عليه وسلم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليهم غيره وقوله
صلي الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ابي بكر لاتخذت ابا بكر
وفي رواية خليلا غير ربي لاتخذت ابا بكر ولكن هو شريكي وصاحبي
الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلي الله عليه
وسلم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني
بنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي في الخوف الي غير ذلك
من الاحاديث الدالة علي افضلية ابي بكر وقال صلي الله عليه وسلم
فيما يخص عمر لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال صلي الله عليه وسلم في ذي النورين عثمان
رضي الله عنه عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال فيه ايضا في حقه تعالي الا استحي
ممن تستحي منه ملايكة الرحمن الا ان ما ذكر في عثمان انما يتحقق منه المنقبة
المحتملة للافضلية او التساوي مع الغير وقد ثبت القول بهذا الذي
هو مذهبنا في الافضلية عن علي كرم الله تعالي عنه فقد روي عنه رضي
الله تعالي عنه انه قال خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم
ولما قيل له رضي الله تعالي عنه اما توصي قال ما اوصي رسول الله
صلي الله عليه وسلم حتي اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
علي خيرهم كما جمعهم بعد النبي علي خيرهم فان الاول يدل منه علي
افضلية ابي بكر وعمر والثاني علي افضلية ابي بكر وذلك وفاق منه هنا
وان كان يصح التردد في عثمان لانا ممن يتردد كما تقدم فيما بين علي
وعثمان وثبت القول بما يوافق مذهبنا اهل السنة ايضا عن ابن عمر رضي
الله تعالي عنهما وذلك انه رضي الله تعالي عنه روي عنه انه قال كنا نقول
ورسول الله صلي الله عليه وسلم حي افضل الامة النبي صلي الله عليه
وسلم ثم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وثبت ذلك ايضا عن محمد ابن الحنفية
فقد روي عنه انه قال قلت لابي يعني عليا كرم الله تعالي وجهه اي
الناس خير بعد النبي صلي الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من
قال عمر وخشيت ان يقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من

واما الاثار والاخبار في الاسلام فما اشار الي بعضه بقوله **ودل عليه** اي ومما
يدل علي مذهبنا اهل السنة في ترتيب الافضلية علي ما ذكرنا **ما تواتر من**
اثارهم المنيفة **واخبارهم الشريفه** وعطف الاخبار علي الاثار كعطف
التفسير **من تالف القلوب** بيان لما اي ومن تلك الاثار والاخبار في حق ابي
بكر رضي الله تعالي عنه ما تقرر عنه وهو تالف القلوب بعد تزلزلها وميل
بعضها الي خلاف ما مال اليه بعض اخر من تعدد الامام او كونه من غير
قريش ثم الف الله تعالي القلوب بموعظة ابي بكر فاجتمعت علي خلافته
واذعنت له بالطاعة ببركة دعوته بعد ما كادت تتفرق **و من تتابع الفتوح**
وحسن **مساعيهم في الاسلام** ولما كان تتابع الفتوح وحسن سعيهم في
مصالح الاسلام لا يختص بابي بكر جمع الضمير وان كان هذا الكلام في معرض
ما يخص ابا بكر رضي الله تعالي عنه ثم نبه علي بعض فتوح ابي بكر
عاطفا له علي الفتوح عطف تفسير بقوله **وقهر اهل الردة وكسر فارس**
والروم فان ابا بكر رضي الله تعالي عنه لما ارتد من العرب كثير جاهدهم
حتي ردهم عن ردتهم واذعنوا لجريان احكام الاسلام عليهم وقهر بني
حنيفة وقتل مسيلمة الكذاب ثم لما اجتمعت كلمة العرب جاهد فارس
حتي فتح كثيرا من اماكن مملكتهم فطردهم عن اطراف العراق مع قوتهم
وشدة شوكتهم وجاهد الروم حتي فتح كثيرا من بلادهم من اطراف
الشام وهو رضي الله تعالي عنه الذي طهر جزيرة العرب من الشرك
و من حسن مساعي عمر رضي الله تعالي عنه في نصح الاسلام وفتوحاته
ما وقع في زمنه رضي الله تعالي عنه من **فتح** بلاد **المشرق** من اول
ما يلي ما بلغ فتح ابي بكر الي اقصي خراسان **و** بذلك مع فتح بلاد الشام
ومصر ووقع ما عز به الاسلام كل العز من قمع **قمع دولة العجم** اذ ثل رضي
الله تعالي عنه بذلك عروشهم الراسية البنيان الثابتة الاركان **و** من
حسن مساعي عمر رضي الله تعالي عنه ما وقع في زمنه صلي الله عليه
وسلم **ترتيبه الامور** في ضبط دواوين الجيش والقيام بما يحق لهم من
خراج بيت المال **واذاعة العدل** بين الناس حتي لا تصل يد عادية من
احد الي احد **وتقوية الضعفا** حتي لا يطيع قوي في حق ضعيف ولا يكتر

ضعيف

ضعيف بقوة قوي فقد اشتهر عنه رضي الله تعالي عنه ان القريب يبعد عنه في ذات
الله تعالي ويقرب منه البعيد في الحق ويوصل كل ذي حق حقه في قسمة الاموال
وبذل خراج بيت المال ويقف في كل اموره رضي الله تعالي عنه عند كتاب الله
تعالي **و**من حسن مساعي عثمان رضي الله تعالي عنه ما وقع علي يده من **فتح البلاد**
فقد فتح في زمنه رضي الله تعالي عنه بلاد افريقيه وغيرها **واعلا كلمة**
الله تعالي بزيادة اعزاز المسلمين ونصرهم علي اعدا الله الكافرين ونفوذ امر
شرع الله تعالي في جميع الاقطار **وجمع الناس علي مصحف واحد** بعد ان كادوا ان
تتفرق اراوهم علي مصاحف وهذا من اعلا كلمة الله واعزاز دينه باسقاط
الخلاف الموهن لكلمة الاسلام **وتجهيز الجيوش** لجهاد الكفرة **وانفاق**
الاموال في نصرة الدين وهو اعم مما قبله لان تجهيز الجيوش من انفاق الاموال
لنصرة الدين وقد ورد ان رسول الله صلي الله عليه وسلم قال من جهز جيش
العسرة فله الجنة وجهزه عثمان وقال صلي الله عليه وسلم من حفر بير رومه
فله الجنة وحفره عثمان رضي الله تعالي عنه بانفاق المال فيه وهذه الناب
وان كانت غير مصرحة بافضلية الثلاثة علي غيرهم لان الاوصاف المنقبة
لا تقطع بالافضلية مناسبة لتقوية المذهب فيهم رضي الله تعالي عنهم
لان ما يختص بالانسان يتبادر منه كونه فايقا فيه لمن لم يحصل منه
ما اختص به وان صح انه يختص غيره بما يفضل به الا ان الاصل عدم ذلك
وبالجملة فافضلية ابي بكر ثم عمر ثم عثمان علي ما فيه من الخلاف يكاد
ان يكون مما علم من الدين بالضرورة للنصوص الواردة والمناقب الثابتة
وذلك مذهب اهل الحق **تمسك الشيعة** المخالفين لاهل الحق في ذلك وزاعمين
ان عليا كرم الله تعالي وجهه هو افضل بعد النبي صلي الله عليه وسلم
من جميع الامة بالكتاب والسنة والمعقول اما من الكتاب فتمسكوا
بقوله تعالي فقل تعالوا ندع ابنانا وابناكم ونسانا ونساكم وانفسنا
وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله علي الكاذبين **اراد** في الاية الكريمة
بقوله وانفسنا **عليا رضي الله تعالي عنه** فالمعني وندعو انفسنا اي كنفسنا
واطلاق الجمع علي الواحد مجاز شايع والدليل علي ذلك ان دعا الانسان
نفسه غير معروف والذي دعي في المباهلة مع وفد نجران وهي ان يدعي

علي الخالص من الفريقين انما هو علي رضي الله تعالى عنه لا غيره من الاقارب
كان من دعي من النسا فاطمة ومن الابنا الحسن والحسين رضي الله تعالى
عنهما وقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم اذا انا دعوت فامنوا فقد اطلق
النسا على جمع وهو فرد واحد وهي السيدة فاطمة رضي الله تعالى عنها
وكذلك السيد علي فاذا تقرر ان المراد بانفسنا السيد علي ومعلوم ان المراد
بقولنا انفسنا فمن نزل بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم وهو السيد
علي فيكون افضل من غيره واجيب بانه لا يمتنع نسبة الدعوة الى نفس
الانسان لمصاحبته مع من دعي فيترتب حضور الداعي لغرض واحد ومساعدة
المدعو بمنزلة الدعوة فانه لا يمتنع ان يقال دعوت نفسي مع فلان لكذا بمعنى
اني حملت نفسي على ارتكاب المساعدة في ذلك الامر فالمعني بانفسنا النبي
صلى الله عليه وسلم والسيد علي ولا مانع منه وعليه فلا يتم الاستدلال
على الوجه المذكور وتمسكوا ايضا بقوله تعالى **قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة**
في القربى فان المعنى على ما فسروه لا اسالكم اجرا لكن اسالكم ان تودوا
قرابتي وعلي رضي الله تعالى عنه **من جملتهم** اي القرابة فقد روي سعيد بن
جبير رضي الله تعالى عنه لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هولاء الذين
نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا شك ان من وجبت محبته بنص الكتاب
افضل ممن وجبت بغيره وتمسكوا ايضا **بقوله تعالى** فان الله هو مولاه **وجبريل**
وصالح المومنين وذلك ان المراد بصالح المومنين عند السيد ابن عباس امام
المفسرين رضي الله تعالى عنه **هو علي** بن ابي طالب **رضي الله تعالى عنه** فافادت
الاية الكريمة ان عليا كرم الله تعالى وجهه ثبتت نصرته للرسول صلى الله
عليه وسلم بسبب العطف على لفظ الجلالة كما ثبتت بجبريل عليه السلام
وساير الملائكة مع التعبير عنه بصالح المومنين وفي ذلك كمال الشرف الدال
على الافضلية واجيب بان الظاهر من صالح المومنين العموم ومع ذلك
فحيث النصرة للرسول صلى الله عليه وسلم ثابت لغير السيد علي من ساير
الصحابة وهي مناط الشرف سوا ثبتت بالعطف المذكور او بغيره اذ هي متعلق
التعبير واما من السنة فتمسكوا **بقوله عليه الصلاة والسلام من اراد ان**
ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في

هيبته

هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد سوى صلى
الله عليه وسلم بين علي وعظما الانبيا على وجه المبالغة في تلك المعاني التي
كل واحد منهم صلوات الله تعالى على نبينا وعليهم له خصوصية فيما ذكر
له فمن كان في تلك المنزلة من تلك المعاني له كمال الشرف بهذا وذلك يدل
على افضليته واجيب بان الحاقه على وجه المبالغة بالانبيا في تلك المعاني
ليس على وجه الحصر فلا ينافي ان يكون لغيره مثل ذلك او اعظم لان تلك
المعاني مما يقبل الشدة والضعف فيصح ان يكون لغيره من الصحابة ما هو
اعظم فلا يدل ما ذكر على الافضلية **وبقوله** صلى الله عليه وسلم **اقضاكم**
علي فقد حكم له بانه اعلم بالقضا من غيره والاعلم اكمل فيكون افضل
واجيب بان الزيادة في مجرد علم القضا لا ينافي ان يكون غيره ازيد في امر
اخر يعادله به ثوابا او يفوته عند الله تعالى فيما زاد به وبان ذلك لا ينافي
التخصيص باخراج فرد او فردين عن مقتضى الحديث فيصح ان يكون ثم فرد او
اكثر يساويانه او يزيدان في القضا عليه ويكون تخصيصه بالذكر لدفع
ما يتوهم من مساوات الجلة **وبقوله** صلى الله عليه وسلم حين حضر
بين يديه لحم طير واراد اكله **اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي**
من هذا الطير فلما دعا بان ياتيه احب الخلق الى الله تعالى ياكل معه
جاء علي كرم الله تعالى وجهه فاكل معه فكان علي بدلالة الحديث احب
الخلق الى الله تعالى والاحب اكثر ثوابا فيكون افضل واجيب بان الخلق
عام يقبل التخصيص فيصح تخصيص ابي بكر وعمر من ذلك لثبوت افضليتهما
لادلة اخرى والجمع بين الدليلين واجب ما امكن وبان الاحبية يحتمل
انصرافها الى خصوص الاكل فيكون المعنى ائتني باحب الخلق الذين يمكن
لهم الاكل معي في الحالة الراهنة وهو من معنى التخصيص او ائتني بمن
تحب ان ياكل معي او اكثر ما تحب ان ياكل معي فتكون زيادة الثواب
بالنسبة لنفس الاكل ولا ينافي ذلك ان يكون غيره اكثر ثوابا منه في
غير الاكل **وبقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون من**
موسى فاذا كان علي رضي الله تعالى عنه بالنسبة الى النبي صلى الله
عليه وسلم في منزلة هارون من موسى وهارون لا احب الى موسى

منه كان علي احب الي النبي صلي الله عليه وسلم من غيره والاحب الي النبي
صلي الله عليه وسلم احب الي الله تعالي والاحب الي الله تعالي افضل
من غيره واجيب بانه كلام مطلق يحتمل ان ينصرف الي منزلة الاستخلاف
الخاص للقرابة والاهلية ولاشك ان هذا المعني لاينافي ان غيره اكثر [يكون]
ثوابا منه لان استحقاق الاستخلاف الخاص للاهلية والقرابة لاينافي
ان يزيد غيره عليه ثوابا اذ غاية اختصاصه بثواب الاستخلاف
المذكور وليس اعلا من كل ثواب الي غير ذلك من النصوص السنية
الدالة علي شرف منزلته وعلو محله الدالة علي افضليته منها
قوله صلي الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه ومنها قوله صلي
الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها ومنه قوله صلي الله عليه
وسلم لما اخي بين الصحابة بخاتم مع عيناه سلسلكيا من انه لم يواخي
بينه وبين احد انت اخي في الدنيا والاخرة ومنها قوله صلي الله
عليه وسلم حين بارز عمرو بن عبد الود لمبارزة علي عمرو بن عبد الود
افضل من عمل امتي الي يوم القيامة ومنها قوله صلي الله عليه
وسلم انت سيد في الدنيا وفي الاخرة ومنها قوله صلي الله عليه
وسلم له من احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك
فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله فالويل لمن ابغضك بعدي
والجواب ان هذه مناقب ولاتدل علي الافضلية في الثواب وبعضها
عموم يقبل التخصيص بالنص والاجماع وتمسكوا ايضا في افضلية علي
كرم الله وجهه باوجه من المعقول المستند للنقل الصحيح منها انه
رضي الله تعالي عنه اعلم الصحابة رضوان الله تعالي عليهم وذلك
لقوة ذكاه وكثرة ملازمته لرسول الله صلي الله عليه وسلم ولما
نزلت قوله تعالي وتعيها اذن واعية قال صلي الله عليه وسلم
اللهم اجعلها اذن علي فقال علي ما نسيت بعد ذلك شيا وقال رضي
الله تعالي عنه علمني رسول الله صلي الله عليه وسلم الف باب من
العلم فانفتح لي من كل باب ولذلك رجع الصحابة اليه في كثير من الوقايع
واستند العلما في كثير من العلوم اليه فالاشاعرة والمعتزلة كل منهم

ياوي اليه فيما يمكن له الايوا اليه من علم الكلام والمفسرون يرجعون
اليه في علم التفسير لان رئيسهم السيد ابن عباس وهو تلميذ السيد علي
وكثير من المشايخ في علم الباطن وصفا القلوب من الاقطاب والاوتاد
وغيرهم اليه يرجعون اذ هو الاصل في ذلك بعد النبي صلي الله عليه
وسلم وكذا علم النحو فانه نشا عنه وقد اخبر هو رضي الله تعالي عنه
بذلك عن نفسه في خبر الوساده فقال لو كسرت الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من
اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سما او ارض او ليل او نهار
الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت واجيب بان ما ذكر لا يقتضي
قطعا بانه اعلم من ابي بكر وعمر لاحتمال التخصيص والدليل علي
ذلك ان الرجوع في حوادث العلم لا ينحصر لان عنده ما من حادثة الا
ولهما فيها راي وعند الاختلاف قد يرجع فيهما الي قولهما وقد يرجع الي
قول علي كما هو شان اهل الاجتهاد فقوله الا وانا اعلم لا يقتضي
كونه اعلم من كل احد حتي ابي بكر وعمر فسقط الاستدلال ومنها
انه رضي الله تعالي عنه اشجع اهل زمانه غير النبي صلي الله عليه
وسلم علي ما تشهد به غزواته وحسن صنيعه فيها وكمال نكايته في
اعدا الدين حتي قال النبي صلي الله عليه وسلم يوم الاحزاب تعظيما لشانه
في الجهاد وتصويبا لفعله لضربة علي خير من عبادة الثقلين وقال صلي
الله عليه وسلم لا فتي الا علي ولا سيف الا ذو الفقار ووقايعه في الحروب
ونكايته الاعدا في الجهاد غنية عن البيان لشهرتها والجواب ان الكلام
يقبل التخصيص فيخص ما ذكر بابي بكر وعمر فان لهما من ثبات القلب
في الحروب وشدة الطمانينة في الشدايد ما لا يجهل وقد وقعت حوادث
بعد النبي صلي الله عليه وسلم من اهل اليمامة وغيرهم تكاد لشدتها
ان توقع وهنا في الاسلام فلم يكترث بها ابو بكر ومن والاه بل حاز قصب
السبق في اذهابها واقتحام شدتها حتي اقشعت واضمحلت وقد
وقع من ابي بكر من هداية اهل الضلالة وادخالهم في الاسلام بحسن

تدبيره مايعلم انه ليس ثوابه لما فيه من نصرة الدين واعزاز اهله اقل
من ثواب من قتله علي كرم الله وجهه من الكفار في الجهاد فتفضيل السيد
علي في امر الجهاد وثوابه مختص بغير ابي بكر وعمر ومن والاهما رضي
الله تعالى عنهما ومنها انه رضي الله تعالى عنه ازهد من غيره
روي عنه رضي الله تعالى عنه طلق الدنيا بكليته مع اقتداره عليها
لانفتاح ابواب الدنيا عليه وذلك انه قال يا دنيا اليك عني الي تعرضت
ام الي تشوقت غري غيري لاحاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لارجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال رضي الله تعالى عنه
والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عرق خنزير في يد مجذوم الي غير
ذلك مما يدل علي كمال زهده في الدنيا وشدة احتقاره لشانها
والجواب ان زهد ابي بكر وعمر وعثمان يكاد ان يكون مما علم بالضرورة
فقد صدر منهم لفظا وحالا ومعاملة من الزهد في الدنيا مالا يستطاع
ان يدعي انهم فيه ادني من السيد علي رضي الله تعالى عنه الجميع
ومنها انه رضي الله تعالى عنه اكثر عبادة من غيره حتي روي انه
لطول سجوده وكثرة مماسة جبهته للارض صارت جبهته كركبة البعير
في الخشونة وتغير اللون والهيبة وانه رضي الله تعالى عنه اكثر سخاوة
من غيره فروي ان قوله تعالى ويطعمون الطعام علي حبه مسكينا
ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاء ولا شكورا
انما نزل فيه وفي اهل بيته الاطهار وانه رضي الله تعالى عنه اشرف
من غيره خلقا وطلاقة بمعني ان له من سهولة الاخلاق وكرم الطبع
ولين الجانب وطلاقة الوجه مع كل مسلم ماليس لغيره حتي روي
انه كان ينسب من طلاقة وجهه وتكريم من يخاطب بجميل نطقه
الي الدعابة فيقال ان عليا ذو دعابة لكثرة ملاطفته في خطاب
كل قوي وضعيف ومساعدته فيماليس من معصية الله تعالى
كل وضيع وشريف وانه رضي الله تعالى عنه افصح لسانا كما يشهد
بعجايب فصاحته ما حكيه عنه صاحب كتاب نهج البلاغة من
كلامه البليغ وخطابه الرفيع قوله في المناجات كفاني فخرا ان اكون

لك

لك عبدا وكفاني عزا ان تكون لي ربا انت كما احب فاجعلني كما تحب وانه
رضي الله تعالى عنه اسبق لسانا من غيره فروي ان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث يوم الاثنين واسلم علي في اليوم الثاني من مبعثه وهو يوم الثلا
ولاشك ان الزيادة في العبادة والسخا وحسن الخلق وفصاحة اللسان
مما تزداد به الرفعة في الثواب وذلك مناط الافضلية وبالجملة فمناقب
علي كرم الله تعالى وجهه اكثر من ان تحصي واظهر من ان تخفي واجيب
بان هذه الاخلاق مناقب والمنقبة لاتقتضي الافضلية في الثواب
مطلقا لصحة ان يكون لغيره من موجبات الثواب مايزيد به ثوابه علي
ثواب صاحبها ثم الافضلية في هذه المناقب تقتضي التخصيص بغير
الخلفا الثلاثة وعلم من عظم عبادتهم وسعة سخايهم وحسن خلقهم
وفصاحة السنتهم ولما قيل من ان بعضهم اسبق اسلاما علي ماسنذكره
قريبا ان السبقية في الاسلام ليس من لازمها الاكثرية في الثواب ثم
اشار الي الجواب اجمالا عما استدلوا به وقد بينا الجواب عن كل دليل
باثره فقال والجواب عن كل ما ذكر ان عليا ابن ابي طالب رضي الله
تعالى عنه لاكلام في عظم مناقبه وتوفر مساعيه واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات وليس الكلام في ذلك ان الكلام انما هو
في الافضلية بمعني الكرامة عند الله تعالى وذلك انما يتحقق بكثرة
الثواب فما ذكر ان كان مجرد منقبة من غير تعرض للثواب فظاهر انه
لايفيد الافضلية كما قررناه فيما ذكر وان اشعر بالافضلية في الثواب
ايضا لم يفد المدعي ايضا لانه قد شهد بذلك اي بكثرة الثواب والكرامة
عند الله تعالى عامة المسلمين فكان ذلك كالاجماع الذي لايقابل بالاحاد
واعترف بما بذلك علي بن ابي طالب بنفسه فيترجح مدعانا الترجح دليله
فيحمل مفاد مدعاكم علي التخصيص وايضا عارض ماذكرتم من المناقب
سواء دل علي مجرد المنقبة اوافاد بظاهره الافضلية علي الغير
ماذكرنا من المناقب للخلفا فيتعادلان ويبقي ما هو كالاجماع علي
افضلية الخلفا مع اعتراف علي بذلك بنفسه مرجحا لدعانا ومفيد اله
مع انه فيه اي فيما استدل للتم به مواضع بحث لاتخفي علي المحقق الا ان

تقبل

بحث تلك المواضع تارة يعود الى التخصيص لمصادمة العموم لما هو كالاجماع
وتارة الى غيره ذلك لاسيما **حديث الايمان وحديث السعي في اصل الاسلام**
فان البحث فيهما اظهر وقد تقدم في كل موضع جواب الذي هو في معنى البحث
وبناه بما اغني عن الاعاده الا انا نزيد سبق ايمانه بيانا ثالثا وعدنا
بيانه لذكره قبل هذا اجمالا فنقول قيل السابق اسلاما علي كما قال
الخصم وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجه وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون
كما صرح به في شعره السيد حسان وقد انشده علي روس الاشهاد ولم
ينكر عليه وجمع الناس بين هذه الاقوال وقيل ان اول من اسلم من النسا
خديجة رضي الله تعالي عنها ومن الصبيان علي كرم الله وجهه ومن
العبيد زيد بن حارثة رضي الله تعالي عنه ومن الرجال الاحرار ابو
بكر رضي الله تعالي عنه ولما اسلم ابو بكر تبعه جمع من عظما الصحابة
وقلدوه فاسلموا منهم عثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف
وسعد بن ابي وقاص وابو عبيدة رضي الله تعالي عن الجميع والحاصل
ان موضع ابي بكر وعمر في الاسلام عظيم الشان جلي البرهان غني
عن البيان وكفي في ذلك حجة اتفاق الناس علي تقديمهما لافضليتهما
فلو علموا فيهم من هو افضل منهما لقدموه اذ لا يخافون في الله لومة
لايم ولا يسبقهم احد في المعالي والمكارم ثم اشار الى الافضلية في غير
الخلفا فقال بقوله **واما** التفضيل فيمن **بعدهم** اي بعد الخلفا الاربعة
من ساير الايمة **فقد ثبت** النص الدال علي تفضيل خصوص منهم
وجا في الشرع علي وجه العموم ما يدل علي تفضيل فيما بينهم
اما النص الخاص فهو الدال علي تفضيل مسمي بخصوصه من فرد او
جماعة فمن ذلك ما ورد من **ان فاطمة سيدة نساء العالمين** فهذا يدل
علي ان فاطمة رضي الله تعالي عنها افضل من غيرها من ساير
النسا ولا ينافي ذلك استثنا افراد من النسا علي ما يتمسك به من
يقول بفضل امها خديجة او عايشة او غيرهما رضي الله تعالي عن الجميع
وكون فاطمة بضعة الرسول يوكد بقا اللفظ علي عمومه وفضل الله
يوتيه من يشا **و**من ذلك ما ورد من **ان الحسن والحسين سيدا شباب**

اهل

اهل الجنة فهذا يفيد ان السيدين الحسن والحسين افضل مما سوي الكهول
من اهل الجنة ان اريد بالشباب شباب الدنيا والكهولة ما يوجد في الدنيا
وان اريد اهل الجنة بعد الحصول فيها انهما افضل اهل الجنة الاما استثناه
النص لان اهل الجنة كلهم شباب **و**من ذلك ما ورد من **العشرة الذين منهم**
الايمة الاربعة مبشرون بالجنة فهذا يفيد ان خصوص الايمة العشرة
افضل من ساير الايمة الا ما استثناه النص لان من بشر بالجنة وتحققت
له افضل ممن جهل حاله وان ظن له الخير والصحابة العشرة المذكورون
هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف
وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن ابي زيد وابو عبيدة بن الجراح والحديث
الدال علي بشارتهم بالجنة مشهور بكاد ان يلحق بالمتواتر ومن ذلك
ما ورد من النص علي ان اهل بيعة الرضوان من اهل الجنة وكذلك اهل بدر
واحد والحديبية لان من بشر بالجنة ولو علي وجه الاجمال بان يدخل
في عموم كما في المذكورين افضل ممن لم يبشر بها ولو ظن به الخير كما تقدم
واما ما دل الشرع علي التفاضل به ويستدل به علي فضل كل احد علي
غيره في ساير الامة فاليه اشار بقوله **ثم الفضل** فيما بين الناس انما
هو **للعلم والتقوي** فعلي قدر التفاضل في العلم والتقوي يقع التفاضل
عند الله تعالي قال تعالي ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالي قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال النبي صلى الله عليه وسلم
الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي علي عجمي انما الفضل
بالتقوي وقال عليه الصلاة والسلام فضل العالم علي العابد كفضلي
علي ادناكم وقال عليه الصلاة والسلام من سلك طريقا يطلب فيه علما
سهل الله له طريقا الي الجنة ولا ينافي ما تقرر من ان التفاضل بين المسلمين
انما هو بالعلم والتقوي ولا عبرة بنفس النسب وحده في التفاضل ما قاله
بعض العلما من افضلية القرشي علي غيره في باب الكفاة لنسبه **و**ذلك
ان اعتبار النسب في الكفاة حتي كان القرشي افضل من غيره فيها
بحيث لا يتزوج غير القرشي قرشية الا برضا القرشي باسقاط حقه في الكفا
انما هو **لامر يعود الي الدنيا** وهو دفع المعرة التي لا تنتفي من جانب

الصحابة مع

الولي او القراة وحاصله ان بعض اهل العلم حكم بان القرشي ليس كفوءً
لغيره لنسبه وذلك يفيد افضليته علي غيره للنسب لا للعلم والتقوي فاذا كان
القرشي افضل فاحري الهاشمي فاحري العلوي فاحري الفاطمي واجيب بان
الافضلية في باب الكفاة عايدة الي امر دنيوي وهو دفع المعرة التي لم ترض والكلام
هنا في الافضلية بمعني كثرة الثواب والمنزلة عند الله تعالي وذكر في الشرح
ان عدم كفاة غير القرشي للقرشي يكاد ان يقع الاجماع عليه وانا اقول كيف يصح
ان يقال كاد الاجماع يقع علي ذلك ومذهب الامام مالك امام الايمة اسقاط
النسب في باب الكفاة وانما العبرة عنده في بابها بنفي الفسق ونفي العيوب
الموذية وهو المذهب الحق واما من يعتبر النسب لمجرد دفع المعرة الدنيوية
فيرد عليه انا اذا فرضنا تركيا له نسب عريق في الامارة لو كملت وانقطعت
وصار من الرعايا الدنيوية وتقرر له شرف في العادة بحيث تلحقه
المعرة الدنيوية في مصاهرة من هو من رعيته لم تكن ابنته كفوءً
لقرشي هو من رعيته وليس لاجداده عراقة في الامارة او كانت
وانقطعت وصار من الرعايا فقد عاد هذا الاصل الذي اصل في حق
القرشية للنسب علي نفسه بالابطال فالحق ان المعتبر في الكفاءة
الدين بمعني نفي الفسق ونفي العيوب المعلومة فلا يرد هذا البحث ولا
يحتاج لجوابه اصلا ويرد هنا ايضا ان يقال في القران والحديث مايدل
علي ان احاد اهل البيت افضل من العلما والاتقيا وغيرهم فلا يتحقق
كون التفاضل بمجرد العلم والتقوي فمن الكتاب قوله تعالي انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اذ اما شهد
الله بطهارته افضل ممن لم يشهد بطهارته وان كان عالما او تقيا
لعدم الوثوق بامر العاقبة ومن الحديث قوله صلي الله عليه وسلم
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدي والنور فخذوا بكتاب الله
واستمسكوا به واهل بيتي واذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بان اهل البيت افضل من العالم
وغيره واجيب بان اهل البيت الموصوفين بما يدل علي افضليتهم علي غيرهم
في نفس الدليل مايدل علي ان ذلك لهم انما ثبت لعلمهم وتقواهم حتي صار

الاستمساك

٢٧٤

الاستمساك بهم اهتدا كما يستمسك بالكتاب ولذلك ضمهم الي الكتاب وخصهم
بذكره في الاهتدا واما من ليس منهم من اهل العلم والتقوي فلا مدخل لهم
في هذا المعني اذ لا ينفع الاستمساك بهم والاقتدا باقوالهم وافعالهم وكيف
يتوهم ان يكون ممن لا يعد من اهل العلم والتقوي بل يعد من العامة ومن
لا يبالي بامر الله تعالي افضل من عظما الدين والعلما المهتدين والحاصل
ان ماذكر في فضل اهل البيت انما هو لعلمهم وتقواهم فلا ينافي ما تقرر
من ان التفاضل ليس الا بالعلم والتقوي لا بمجرد النسب ولهذا قال النبي
صلي الله عليه وسلم من ابطا به عمله لم يسرع به نسبه والي هذا اشار
بقوله **وفضل العترة الطاهرة** وهم اهل البيت علي غيرهم الشامل للعلما
والاتقيا لما كونهم **اعلام الهداية واشياع الرسالة** وانما هو لعلمهم
ودينهم **علي ما يشير اليهم ضمهم** في الحديث الذي فيه التوصية بالاستمساك
بهم **الي كتاب الله** تعالي **في ايجاب التمسك بهما عن الضلالة** بمعني ان الحديث
جمع بين اهل البيت وبين الكتاب في ان من تمسك بهما بعد عن الضلالة
والغواية فدل ذلك علي ان المراد الذين لهم ما في الكتاب من العلم وفهم
ما اقتضاه من العلم والدين والا فلا يخفي ان من ليس منهم كذلك لا يبعد من
تمسك به واقتدي به من الضلالة كما شوهد فيمن صاحب من ليس عالما
ولا تقيا من الغواية والضلالة نعم محبة اهل البيت وتعظيمهم واجب
فالانصاف بهما عايد للاستمساك بالكتاب ولا يفيد ذلك افضليتهما
علي العلما الاتقيا ثبتنا الله تعالي علي اتباع الكتاب والسنة ومحبة اهل
البيت بمحمد واله صلي الله عليه وسلم **المبحث السابع**
من مباحث الامامة في تعظيم الصحابة رضوان الله تعالي عليهم وما
يتعلق بذلك **اتفق اهل الحق علي وجوب تعظيم الصحابة** رضي الله
تعالي عنهم **وعلي وجوب الكف عن الطعن فيهم** ويحمل ما يحكي في
شانهم مما يوهم النقص علي محامل وتاويلات تدفع ذلك التوهم
وتحقق ما يجب لهم من الشرف والتعظيم لا **سيما المهاجرين** منهم
والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا او احدا او الحديبية
فقد انعقد الاجماع قبل ظهور بدع الروافض واشباههم علي علو شانهم

ورفعة قدرهم فيجب تعظيمهم كساير الصحابة لذلك الاجماع **ولما ورد**
في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ومن التحذير من الاخلال باجلالهم
وتعظيم امرهم اما الكتاب فيكفي قوله تعالى في خطابهم كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقال محمد رسول الله
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود ذلك
وقال تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون وقال تعالى والله اعلم باعدائكم وكفى
بالله وليا وكفى بالله نصيرا وقال تعالى في شانهم ولله العزة ولرسوله
وللمومنين الى غير ذلك واما السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم
اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله صلى الله عليه
وسلم **الله الله في اصحابي** اي راقبوا الله تعالى في اصحابي وخافوا
منه في اذايتهم وترك ما يجب من الحق لهم **لا تتخذوهم غرضا من بعدي**
اي لا تنصبوهم كالغرض لسهام اذايتكم ومقصد اللاصابة بتقصيركم
عن توفية حقوقهم فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم وقوله صلى الله عليه وسلم **لا تسبوا اصحابي** وقوله عليه
الصلاة والسلام **خير القرون قرني** ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم **ولو كانوا اشد وابعده** صلى الله عليه وسلم **لما كانوا كذلك**
اي لما كانوا خيرا ممن بعدهم ولما كان قرنهم خير القرون الذين بعدهم
واما ما يحكى عن الروافض مما يتمسكون به في بغض بعض الصحابة
فلا اصل له ولا يصغى اليه لبطلانه وفساد اصله ومخالفة مقتضاه
للاجماع والنصوص الدالة على طهارتهم ونزاهتهم عن ذلك وهو
حكايات وافتراءات لم يتحرك منها شي في القرن الثاني والثالث لما لم يكن
في الاول والعترة الطاهرة لم يتعاطوا شيا من ذلك بل الماثور عن اهل
البيت جملة وتفصيلا مبالغتهم في تعظيم جميع الصحابة من غير استثنا

لعزه

لعزه منهم ولا ميل لاقل غض في اوغادهم اشتهر ذلك في رسايلهم وخطبهم
واشعارهم رضوان الله تعالى عليهم وانما افترا الروافض ما افتروا
شغفا باتباع الهوى وتقاعدنا باقدار من عظمهم المولى وزكاهم العلي
الاعلى رضي الله تعالى على اصحاب الرسول وبلغنا بمحبتهم جميع
المامول والمسول بمحمد واله صلى الله عليه وعليهم اجمعين ثم
لورود ما يوهم النقص في حقهم وهو صحيح السند ثابت النقل فله
محامل وتاويلات يجب تخريجه عليها دفعا لذلك الوهم واماتة
لذلك الوهم والى هذا اشار بقوله **بل** نقول تاكيدا لما تقدم وبيانا
لبطلان خلافه **كثيرا مما يحكى منهم** اي من الصحابة رضي الله تعالى
عنهم مما فيه النقص كما يقوله الروافض ابعدهم الله تعالى انما هو
افتراءات واكاذيب توافق هواهم وتوجب شفاهم وعناهم **وما صح**
مما حكي من ذلك **فلا** نحمل على ما يريد وامنه ولا يلتفت لما يتبادر
منه اذ **له محامل وتاويلات** تزيح اشكاله وتبين ماله ويجب الحمل
عليها موافقة للاجماع والنصوص الشاهدة بمجدهم المتاصل ونزاهتهم عما
يقوله فيهم كل ضال مفتون ثم نبه على محال من ما ورد من موهمات خلاف نزاهتهم
ونقصان كرامتهم مبينا التاويل فيه ليقاس عليه غيره في التاويل فقال **وتوقف**
علي في بيعة ابي بكر انما كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد
يعني ان البحث عن حال الصحابة رضي الله تعالى عنهم وان كان ليس من مباحث
علم الكلام عند المحققين كما تقدم قد اختار بعضهم البحث عنها لامرين احدهما
اتقاء ما عسى ان يعرض من المفاسد فيما يعتقد في شانهم كما وقع للروافض
وثانيهما ما يتضمنه البحث من الفايدة الفقهية وهي ما يعامل به الخوارج
لعدم شيوع النص في حكمهم حتى قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم انما
علم حكم الخوارج لعلي رضي الله تعالى لعلمه اختصاصه بمزاحمتهم
ولهذا روي عن ابي حنيفة انه قال لولا وقايع علي ما علم كيف يفعل
بالخوارج وقيل ان ذلك معلوم لغيره ايضا وانما سكت الغير اكتفا بمعاملة
علي لظهور صوابها فمما يبحث عنه حال علي في توقفه في بيعة ابي
بكر ايا ما كان ذلك مما صحت روايته وربما يتوهم ان ذلك التوقف

قدح منه اما في ابي بكر ان راه غير اهل وتوقف لذلك او فيه انه لم يره اهل هو
والجواب عن ذلك وهو من التاويل الواجب لتحقيق تعظيم الصحابة ان
توقفه لعذر ينفي القدح عنه في نفسه او في ابي بكر وذلك العذر انه انما
توقف التاخر لشدة الحزن وقوة الكآبة على فقد النبي صلى الله
عليه وسلم لان تلك الشدة شاغلة عن الاجتهاد مانعة من النظر
فيما يجب من الدخول في الخلافة المنفردة وعدم الدخول فيها والحكم
في الدخول وعدمه ليس بضروري بل يحتاج الى الاجتهاد والنظر
ولذلك وقع الاختلاف في ذلك اولا ولما سكن الحزن وضعفت الكآبة
بامتداد الوقت والبعد عن قرب العهد بالمصيبة نظر في امر الخلافة
وظهر له ان الدخول واجب دخل فيما دخل فيه الناس بهذا التقرير
العذر الذي اشار اليه المص وقد يقرر بانه انما تاخر لتادية اجتهاده
الى عدم وجوب المبادرة حتى يشعر الناس بان له حقا في المشاورة
واهلية في الحل والعقد فاذا عرف حقه في ذلك كان الدخول
اصلاحا لذات البين وقمعا للمظان اضاعة حقوق الاهلية في
المشاورة وهذا هو الذي يشير اليه حديث اعتذاره عن التاخر
ومما يبحث عنه توقفه عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنهما فنقول
انما توقف عنها لعدم رضاه اي لعدم رضى عثمان بنصر علي اياه
فاباية عثمان ان ينصر حقنا للدما وصبرا على القضا وتفويضا للامر
الى الله تعالى ورغبة في ثواب من ظلم وطلب الشهادة القتل ظلما ولثواب
البلوى كما اخبرهما الرسول صلى الله عليه وسلم ولعبيده وقعده
ان لا ينصره احد قال لغلمانه يوم الفتنة من وضع سلاحه فهو حر
ومع ذلك فقد تقلد الحسنان رضي الله تعالى عنهما اسيافهما لنصرته الا
ان القضا بما وقع سابق فلم تنفع النصرة فيه لا للرضاه اي لا للرضى
على كرم الله تعالى وجهه بتلك الفتنة والحاصل ان ترك علي لنصرة
عثمان انما هي لمنع عثمان لتلك النصرة ويجب امتثال امره
لانه امام ولم يترك تلك النصرة لكونه رضي بما فعل المفسدون
ولهذا قال السيد علي رضي الله تعالى عنه والله ما قتلت عثمان

ولا

ولا مالات عليه واذا تقرر ان ترك عليا النصرة لمنع عثمان اياه لا للرضى على ما
وقع لم يكن الترك من علي قدحا فيه لعدم قيامه بالحق ولا في عثمان لكونه
يرى انه غير مظلوم لظهور العذر المسقط للقدح في الجانبين ومما يبحث
عنه حال علي ايضا في توقفه عن قبول البيعة لنفسه بعد وفاة السيد
عثمان ثم قبوله اياها بعد ذلك فانه ربما يتوهم انه قدح لانه ان علم انه احق
فتاخيره لا يحل له وان علم انه غير احق فقبوله اياها بعد لا يحل والجواب
ان يقال توقفه رضي الله تعالى عنه في قبول البيعة انما كان اعظاما
منه للحادثة التي احدثوها في عثمان وانكارا للواقعة التي تشيب
لها الاعزبة وتندك منها الجبال وتهرم بها الاطفال فكره رضي الله تعالى
عنه ان يقوم بامر رعية اشتملت على من فعل هذه السيئة ووقفت على
يده هذه الرزية وبهذا الوجه انه رضي الله تعالى عنه كان يرى
ان تولية غيره على الامة وان كان مفضولا جائز فلم يتعين عليه التولية
فتاخر لذلك حتى شفع اليه عظما الصحابة ان يتولى دفعا لمضرة
المفسدين وابقاء لفتنة المفسدين فراى ان مساعدتهم بقبول التولي اوجب
فتولى الامر رضوان الله تعالى عليه فليس في تاخره اولا عن القبول
عيب ولا في تقدمه ثانيا قدح لوقوع الوجهين على وجه جائز
ومما يبحث عنه ايضا حال علي رضي الله تعالى عنه في توقفه اي
انكفافه عن قصاص القتلة اي القاتلين لعثمان فقد يتوهم انه
تضييع للحق الواجب والجواب ان انكفافه عن القصاص منهم
لاحد امرين اما لشوكتهم لقوة المتعصبين لهم فكان النظر الصائب
تاخير الزامهم القصاص الى وقت تضعف فيه شوكتهم ويتيسر
الاقتصاص منهم من غير اثارة للفتنة او لانهم اي قتلة عثمان
بغاة اي عند السيد علي بالبغاة لعنادهم الامام الحق والباغي
المتاول بالاجتهاد لشبهة كهؤلاء لانهم راوا غالطين انهم يجوز لهم
قتال عثمان لامور انكروها ثابتة بزعمهم لا يؤاخذ بما اتلف
من الدم والمال عند البعض من العلما اذا انقاد ذلك الباغي للامام
العدل فلان السيد عليا رضي الله تعالى عنه راى حقيقة ما يقوله

البعض من العلما في الباغي فلم يلزمهم القصاص عنده وعلي التقديرين
لا قدح في تركه القصاص و مما يبحث عنه امتناع السيد سعد و السيد
سعيد وغيرهما من الصحابة كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة
ابن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن الخروج معه اي مع علي بعد مبايعته
الي الحروب مع مخالفته فقد يتوهم انهم عصوا الامام الحق ورفضوا
بيعته والجواب ان عدم خروجهم معه ليس لنزاعهم في امامته
ومخالفتهم رفضا لطاعته وانما كان ذلك منهم لاجتهاد منهم اقتضي
ذلك ولترك الزام منه اياهم ذلك بمعني ان تخلفهم عن نصرته وعن
الخروج معه للقتال انما كان لان عليا كرم الله تعالي وجهه لم يلزمهم
الخروج بل وكله لاختيارهم فاقتضي اجتهادهم ترك الخروج تحريا
لمظنة السلامة وترجيحا لها عن مواطن الخطا وجوزوا ان يكون من
اجتهد في القتال وجوزه غير مصيب للارجح اي للجايز ومستندهم
في ذلك احاديث رويت منها ما قال محمد بن مسلمة ان رسول
الله صلي الله عليه وسلم قال ستكون بعدي فتنة القاعد فيها
خير من القايم والقايم خير من الماشي والماشي عهد الي اذا
وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب ومنها
ما روي سعد بن ابي وقاص ان رسول الله صلي الله عليه وسلم
قال ستكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القايم والقايم
خير من الماشي والماشي خير من الساعي وكذا ما روي في الصحيح
وهو قوله صلي الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق
ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاث الي غير ذلك فراوا ان الفتنة
بين المسلمين علي تقدير جوازها فالصواب تركها فانفاردا دخلت
في الاحاديث المذكورة لانها مظنة التعدي من القدر الجايز فيها الي
القدر الممنوع فلم ياثموا في ترك الخروج للاجتهاد مع تخيير الامام
وليس في الترك قدح في علي رضي الله تعالي عنه لجواز ان
يقتضي اجتهاد جواز ذلك لامثاله دونهم او يقتضي خلافه
بالاجتهاد ولان المجتهد غير معصوم الا ان هذا الوجه لا يحتاج

فيه

فيه الي اذن الامام في التخلف فظهر بهذا ان تخلفهم عنه لاجتهاد اقتضاه ترجيحا ومنعا
لا لنزاع منهم في امامته اولا اي تاخر عن طاعته الواجبة فلا يتوهم فيما وقع
منهم من التخلف انهم عصوا او قدحوا في الامام علي رضي الله تعالي عنه ومما
يبحث عنه في شان السيد علي رضي الله تعالي عنه ما وقع منه في حرب
الجمل وحرب صفين وحرب الخوارج رضي الله تعالي عنه قاتل طوايف من المسلمين
في الحروب الثلاثة فربما يشكل علي بعض الاوهام كيف باشر تلك الحروب وكيف
قاتل المسلمين فيها مع ان المسلمين اخوة لا يحل التقاتل بينهم فاحتيج الي بيان
وجه التفصي عن امتناع مباشرة تلك الحروب والبه اشار بقوله و اما
قتال السيد علي كرم الله تعالي وجهه في حرب الجمل وهو حرب حضرت فيه
السيدة عايشة رضي الله تعالي عنها راكبة علي جمل في هودج وقد اخذ
خطام الجمل كعب بن المسور ولذلك سمي حرب الجمل وحضر فيه
جماعة من الصحابة وهي رضي الله تعالي عنها مع تلك الجماعة من
الصحابة في العسكر المقابل للسيد علي و في حرب صفين وهو حرب
وقع بموضع يسمي صفين قريبة من بلاد الروم علي غلوة من الفرات قاتل
فيه السيد علي رضي الله تعالي عنه السيد علي معاوية رضي الله تعالي
عنه مع من وافقه من اهل الشام ودام الحرب بين الفريقين شهرا
و في حرب الخوارج وهو حرب وقع بين السيد علي وبين قوم خرجوا عنه
بعد مبايعتهم اياه منكرين له حين رضي بقضية التحكيم وذلك انه
لما اشتدت الحرب وطالت بينه وبين معاوية بصفين اتفق الفريقان
علي تحكيم ابي موسي الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة
وانها لمن حكما له بها فكفروه برضاه بذلك وخرجوا عنه مجتمعين
علي عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الي موضع يسمي النهروان فسار
اليهم السيد علي بعسكره فكسرهم وقتل منهم كثيرا ولابتناء علي
الخروج ووقوعه بالنهروان يسمي حرب الخوارج وحرب النهروان فقد
اتفق العلما المعتبرون علي ان قتاله في الحروب الثلاثة رضي الله تعالي
عنه انما كان بالاجتهاد الشرعي المسقط للاثم في تلك الحروب كما
اتفقوا ان القتال من السيد معاوية انما كان بالاجتهاد الشرعي المسقط

لا الاثم وكذا حضور السيدة عايشة ومن معها من الصحابة انما كان بالاجتهاد
الشرعي منها ومنهم ولا اثم مع الاجتهاد الشرعي اجماعا ولكن اتفق اهل الحق
علي ان المصيب من الفريقين واحد وذلك المصيب هو علي كرم الله تعالي
وجهه لانه هو الذي حصلت له المبايعة من اهل الحل والعقد اولا فيحل له قتال
من خالفه لعدالته ولانه افضل اهل زمانه بشهادة من وافقه او خالفه
ولانه تشهدت احاديث انه علي الحق فيكون مقابله مخطي في نفس الامر
في اجتهاده اذ لا يحل له مخالفة الامام الحق ولا قتاله والمجتهد المصيب
له اجران والمخطي له اجر واحد فمن الاحاديث الشاهدة له قوله صلي الله
عليه وسلم لعمار تقتلك الفية الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي
قتله اهل الشام ومنها قوله صلي الله عليه وسلم لعلي انك تقاتل الناكثين
والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد بعد البيعة
وقاتلهم مع حضور عايشة رضي الله تعالي عنها لان النكث يصدق عليهم
وان كان نكثهم باجتهاد هو جوابه عن الاثم والمارقون الخوارج لانهم
مرقوا من الحق وهو خلو في الاثم ولا ينفعهم خروجهم لشبهة اذ ليس
كل شبهة دليلا يعذر صاحبه وشبهتهم وهي كونه في زعمهم كافر
بالتحكيم ظاهرة الفساد وليست من ادلة الاجتهاد ولا هم من اهل
الاجتهاد الشرعي اذ غاية التحكيم اذن في سبب يكون صلحا والصلح
بين المسلمين مطلوب شرعا فاين ذلك من الكفر والقاسطون هم
اهل الشام لان اجتهاد رييسهم معاوية رضي الله تعالي عنه وان
خرج به عن الاثم لا يخرجهم عن صورة الجور لمخالفتهم الامام الحق الذي
يجب عليهم اتباعه والقاسط الجاير وعلي هذا فمعني كونهم جايرين
كونهم مخالفين للامام الحق وان خرجوا باجتهادهم المخطي عن الاثم
ومنها حديث الخلافة العدلية ثلاثين سنة انما كانت بخلافته
الي غير ذلك فثبت بما تقرر ان المصيب من مجتهدي الفريقين
في تلك الحروب هو علي رضي الله تعالي عنه لما ثبت له من حقية
الامامة كما قررنا ولما ظهر لكل احد من التفاوت بينه وبين
غيره وانه افضل اهل زمانه ولما تشهد له من الاحاديث كما ذكرنا

لالا

٧٨

لالا الطايفتين حتي يكون هو وغيره ممن قاتله في مرتبة الثواب سواء علي ما هو
راي المصوبة وهم القايلون بان كل مجتهد مصيب بناء علي ان الاصابة اتباع
مقتضي الاجتهاد مع عدم التقصير ولا احدهما من غير تعيين حتي يبقي احتمال
ان يكون من قاتله اعلي ثوابا بناء علي ان الحق بين المجتهدين كدفين لا يظهر
فاصابته خفية علي ما هو راي بعض المعتزلة والمخالفون علي ما تقرر
وهم اهل الشام بغاة لخروجهم عن طاعة الامام الحق الذي هو علي ولما
خرجوا عنه لشبهة اجتهادية راوا بها جواز خروجهم عن طاعته كان معني
كونهم بغاة انهم لم ينقادوا لما يجب عليهم من طاعة الامام الحق لا انهم
فسقة او كفرة علي ما يزعم الشيعة القايلون بفسقهم بل بكفرهم وذلك
لان الخروج عن الامام الحق لا يستلزم الفسق فضلا عن الكفر لصحة
كونه بشبهة اجتهادية فينتفي الاثم عن صاحبها وانما قال الشيعة بالكفر
او الفسق في اهل الشام جهلا منهم بالفرق بين المخالفة للامام
والمحاربة له الكاينين بالتاويل الذي يعذر به وبدونه فان الاول اعني
المخالفة والمحاربة بالتاويل لا اثم علي صاحبه وان سمي باغيا لكونه
باعتبار نفس الامر غير موافق للحق والثاني وهو الذي يكون بلا تاويل
يعذر به صاحبه فاسق واهل الشام من القسم الاول لا من الثاني
ولهذا وهو كون اهل الشام متاولين تاولا عذروا به عند الله تعالي
لا عند الامام الحق نهي علي رضي الله تعالي عنه عن لعن اهل الشام
وقال لا تلعنوهم فهم اخواننا بغوا علينا فان الاخوة التامة تقتضي
نفي الكفر عنهم قطعا ونفي الفسق علي الارجحية اذ لفظ الاخوة اذا اطلق
لا يحمل علي معني اضعفها وهي الثابتة مع الفسق وسموا بغاة لقول
السيد علي ولقوله صلي الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفية الباغية
وقد علمت ان المراد بالبغي هنا كونهم لم ينقادوا للحق لا كونهم ظالمين
ظلم الاثم نعم اذا كانت الشبهة في الخروج او المخالفة ضعيفة غير
معتبرة شرعا فلا يبعد كون صاحبها اثما كاهل النهروان ثم نبه علي
ما فيه تاكيد كون السيد علي هو الامام الحق فقال وقد صح رجوع
اصحاب الجمل عن مخالفة علي وهم عايشة ومن معها من الصحابة

رضي الله تعالى عنهم وصح انهم ندموا علي ما وقع منهم من مخالفته فدل ذلك
علي ان عليا علي الحق لظهور خطا اصحاب الجمل لهم ولذلك ندموا ورجعوا
علي ان وقعة الجمل لها وجه اخر به لا يحتاج الي التاويل في حق عايشة
ومن معها ولا في حق علي رضي الله تعالى عن الجميع وهو ان منا من يقول
ان الحرب من الفريقين لم تقع عن عزيمة وقصد بل وقعت فلتة من
الفريقين وذلك ان مع كل من الفريقين بعض قتلة عثمان فخافوا ان
انكشف الامر ان يقتص منهم فهيج كل من قتلة عثمان ما هم فيه وانشبوا
الحرب فعلي هذا الاثم علي الجميع بل علي من انشب الحرب وهيج الفتنة
لان كلا من الفريقين يري انه دافع ويقول ان قصد عايشة رضي الله
تعالى عنها لم يكن الا الاصلاح ذات البين بين الجميع والسعي في اطفاء
الفتنة بين الفريقين فوقعت الحرب مع حضورها بالتهييج المذكور
لا بها فلم تكن هي ولا من علي رايها مخالفة لعلي كرم الله تعالى وجهه
ويرد هنا ان يقال لا كلام في ان عليا اعلم اهل وقته واكمل في الاجتهاد
قطعا مطلقا الا ان ذلك لا ينافي ان يكون اجتهاد غيره في مسئلة معينة
اصوب اذ ليس معصوما من ان يترجح علي اجتهاده في مسئلة قتلة
عثمان اجتهاد غيره في واقعة منفردة وحادثة متعينة والذي
جزمتم به كون اجتهاده في مسئلة قتلة عثمان صوابا واجتهاد غيره
فيه خطا والجزم بذلك غير واضح لان كونهم بغاة عتاة ولين تعدد لهم
الدما والاموال امر مختلف فيه ومع ذلك فلم يتحقق كونهم كذلك بل
هم ظلمة عتاة اذ لا عبرة بشبهتهم لظهور فسادها ولكونهم بعد
تحقق امرهم عتوا واستكبروا عن الحق وهذا احد الامرين الذين
هما اجتهاد علي ما ذكرتم وكذا تاخير القصاص عن قتلة عثمان
لشوكتهم وهو ثاني اجتهاده رضي الله تعالى عنه اذ يمكن ان بغاسه
غاية ما فيه جهاد المعتدين وهو اولي من جهاد المتاولين فان لم
يكن اولي فلا اقل من المساوات واجتهاد اهل الشام غايته طلب
حق واجب علي اختلاف او وفاق كطلب القصاص من القتل بالمثقل
فكيف يجزم بان اجتهاد علي هو الصواب دون غيره واجيب بان الجزم

بخطا اهل الشام ليس من جهة حكمهم بانه يجب تقديم القصاص علي المبايعة
ولا من جهة ان السيد عليا حكم بتاخير ذلك للشوكة او للتاويل الموجب
لاهدار الدما والاموال والاجا الاحتمال وعدم الجزم كما قال الباحث بل
من جهة انهم اعتقدوا فوق ذلك ان عليا عرف القتلة وتعينوا عنده فحاباهم
وترك القصاص منهم ولذلك قاتلوه معتقدين انه حابا القتلة ولا
شك ان جزمهم بذلك وعليه انبنا القتال خطا قطعا لان المدعين انهم
قتلة عثمان كانوا عشرة الاف بسلاحهم وكل واحد منهم يزعم انه من
قتلة عثمان وينادي به علي روس الاشهاد وعلي كرم الله تعالى وجهه
يعلم ان الجميع ليسوا قتلة بل القتلة بعض منهم مستترين بذلك
الجمهور فرا تاخير البحث عن تعيينهم حتى تتم الامامة لان ذلك ادفع
للفتنة وامكن في استيفا الحق واهل الشام ينسبوا له معرفته باعيانهم
ومحاباتهم والامر ليس كذلك ولذلك قاتلوه فظهر بذلك خطاهم وبهذا
علم ان الجواب في امر السيد علي ينبغي ان يكون هو التباس القتلة
مع شدة شوكة من تحزب للقتلة فاراد تاخير البحث الي ان تتفق الكلمة
والا كان البحث في غير موقع بل بمضيعة بل في مفسدة للامامة الواجبة
واهل الشام اعتقدوا فيه خلاف ذلك فاخطوا وقاتلوه علي الخطا فيهم
والله تعالى اعلم وثم ايضا ان الفريقين في حرب الجمل وحرب صفين
مجتهدان معا اجتهادا يعذران به ويسقط به الاثم عن الجانبين وبين
ان المصيب له اجران هو السيد علي نبه علي ان ما وقع من السيد علي
من مقاتلة الخوارج اظهر في العذر في دليل الجواز والوجوب بقوله
واما ما وقع من السيد علي في حرب الخوارج فالامر اي امر الجواز
ودليله اظهر واوضح من ما وقع منه في حرب غيره وان كان ذلك الكل
بالاجتهاد اذ التحكيم اي لان شبهتهم في الخروج تحكيمه لابي موسى
ورضاه بما حكم به في امر الخلافة كما قررناه فيما تقدم والتحكيم لا يصلح
شبهة في الخروج عن الطاعة فان غاية شبهتهم في ذلك ان الله تعالى
امر بقتال الفئة الباغية بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي فترك القتال
الي التحكيم مخالفة لنص القران فيكون التحكيم الذي فيه مخالفة القران

كفرا او فسقا فجز والخروج عن الطاعة والجواب عن ذلك امران وكلاهما اظهر
من الاخر في اسقاط الشبهة واجتثاثها من اصلها دفي بيان ان ذلك ليس
من التاويل المعتبر احدهما ان قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي
الى امر الله يتضمن الامر بالصلح اولا ثم القتال بعده فاذا ابينا ان الامر
للفور وان البغي متى وقع وجبت المبادره للقتال فالقتال انما يكون
بعد تعذر الاصلاح المبدو به كما اقتضاه الفحوى والمعنى لان القتال
انما شرع ليرتفع الخلاف وتاتلف الكلمة بخفض الباغي وجعله مذعنا
للوفاق فاذا امكن رفع الخلاف والتام الكلمة بلا قتال قد يوجب الموت
ويبقي الضغاين والاحقاد وذلك بالصلح وجب ان لا يعدل عنه الى القتال
ما امكن والتحكيم من اسباب الصلح ولذلك شرع في الاصلاح بين الزوجين
واذا اتقرر هذا فكيف يكون التحكيم كفرا وهو نوع اصلاح والاصلاح مامور
باي وجه امكن وقد قال تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما وعلى هذا وهو غاية في الظهور يكون التقدير فان بغت احداهما
على الاخرى بغيا تعذر الى الاصلاح فبادروا الى قتال التي تبغي
وثانيهما انا لا نسلم ان الامر للفور بعد البغي لما تقرر ان الامر قد يكون بعد
سببه على التراخي فحينئذ التحكيم قبل القتال ليس ترك العمل بنص
القران غايته انه ترك ما لا يجب البدار اليه بامر قد نعني عنه شرعا
عنه فاين هذا من مطلق العصيان فضلا عن الكفر فاذ اتقرر هذا
فقتال السيد على الخوارج قتال للمفسدين لتنتظم كلمة الدين
اذ ليس لهم دليل يعذرون به فيتركون او سبب يرد به عن الطاعة
يهملون فان قيل قد قررتم ان مذهب اهل الحق تعظيم الصحابة
مطلقا وانهم فيما وقع بينهم يحملون على احسن المذاهب ويتزهون
عن الطعن ولا يقدم على تمني خلافهم وقتالهم فكيف تشعون جملة
وقع بينهم فقد ذكر بعضهم على بعض وسب بعضهم بعضا وقاتله وخالفه
فالجواب ان ما وقع بينهم وقع بالاجتهاد ولنصرة الدين فمن مخطي ومصيب
وليس ذلك في الحقيقة طعنا في اعراضهم على الاطلاق ولا طلبا للفتنة

والشقاق

والشقاق بل ذلك منهم لطلب الحق وبيانه والبحث عنه من غير مبالاة
بقريب او بعيد في ايقانه ومع ذلك فكانوا يعلمون ان من خالفهم منهم طالب في
زعمه الا انهم لا يتركونه ومراده ان ظهر لهم خلاف مذهبه لانهم قوم
لا يخافون لومة لايم واما اليوم فالتعرض لهم بمجرد الشهوة وسوء الظن
بمن شهد الله تعالى لهم بالزكاة واقامة الدين بالقوة فهم حملة الشريعة
وانصار خير الانبيا حيا وطبيعة فلا يحل الا تعظيمهم ولا يجوز الا تاويل مذاهبهم
على احسن الوجوه حفظا لحرمة من اوجب الله تعالى احترامه وحتم اكرامه
ثم لما فرغ مما يجب ان يعتقد فيما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عنهم
اشار الى ما وقع بالصحابة او غيرهم من اهل البيت والعترة الطاهرة بعدهم
وان من اوقع بهم ذلك لا يحسن به الظن ولا يطلب له التفصي عن عهدة
الاثم لئلا يكون ذلك رضى بالسوء في الخطب الاكبر وتعظيما لاهل الفعل
الاشنع فقال واما ما وقع بعدهم اي بعد الصحابة في اهل البيت من فعل
اليزيد بن معاوية بالحسن الطاهر ذي الشرف الباهر مع من معه
فهو امر جلي في شناعته ظاهر في بشاعته تكاد السموات تسقط
منها كسفا والجبال تنهد به من اصلها والصخور تنشق من جميع
اطرافها اذ قد جل المصاب بذلك وعظم الواقع بما هنالك واتسع فيه
الخرق على الراقع لما وقع ذلك الفادح فلا يظن بمن اوقع ذلك
بالعترة الطاهرة الا السوء والعيب ولا يستحق ان يذكر الا بالطعن
والسب بالحضور والغيب الا ان السلف من العلماء خافوا ان يرتقي
من الادنى الى الاعلى فالاعلى في الطعن فتنفسد العقايد بالوقيعة
في الصحابة كما وقع من الروافض فبالغوا بالامر بمجانبة سب
يزيد تحاشيا عن طرق الضلال بالترقي الى سب من لا يجوز سبه
فلذلك يروى ان من العلما من منع سب يزيد خوفا للعاقبة التي قد
تطغى النفس فتصل اليها بسبب الاصول ونظرا لما عسى ان يقع من
النفس في المال لو صرح بجواز سبه والحاصل ان ما اوقعه اصحاب
اليزيد بامره او بدون امره واستبشر بوقوعه في العترة الطاهرة
يستوجبون به اشد الكراهية لوضوح بشاعته وعدم امتناع التاويل

فيه لشناعته ويستحقون به اللعن والطعن والسب فمن عني من الطعن والسب
في يزيد من العلما فانما ذلك من باب سد الذريعة لئلا يرتقي عند غليان
الغضب الي سب الاصول فيجري الساب مجري الروافض لا لان فعله لم
وجه يستحسن به او يستحق فاعله التعظيم بعد وقوعه **خاتمة**
فيما يناسب ذكره في باب الامامة من المهدي وعيسي علي نبينا وعليه
الصلاة والسلام وما يلايم ذكره معهما من اشراط الساعة اذ هما منها
كالدجال وخروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها وما يلايم ذلك
قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور امام عدل من ولد فاطمة
رضي الله تعالي عنها يملا الارض قسطا وعدلا كما مليت جورا وظلما
وملء الارض بما ذكر كناية عن عمومه وكثرته لاستلزام ملء الارض الكثرة
والعموم وعطف العدل علي القسط من عطف المرادف لقصد التاكيد كعطف
الظلم علي الجور فمن الاحاديث الوارده في الامام العدل المذكور وهو المسمي
بالمهدي ما روي عن ابن مسعود انه قال قال رسول الله صلي الله عليه
وسلم لا تذهب الدنيا حتي يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطي اسمه
اسمي فكونه يملك العرب يدل علي ملك غيرهم من العجم ايضا لان العرب
هم الروسا اصلا في الدين المحمدي ومواطاة اسمه اسم النبي صلي الله
عليه وسلم تشعر بعدله لان ذلك مدح فيه ولا يمدح الشارع الجاير
ومنها ما روي عن ابي سلمة انه قال سمعت رسول الله صلي الله
عليه وسلم يقول المهدي من عترتي ولد فاطمة ومنها ما روي عن
ابي سعيد الخدري رضي الله تعالي عنه انه قال قال رسول الله
صلي الله عليه وسلم المهدي مني اجلا الجبهة اقني الانف يملا
الدنيا قسطا وعدلا كما مليت جورا وظلما يملك سبع سنين وعنه رضي
الله تعالي عنه رواية اخري وهي انه قال ذكر النبي صلي الله عليه
وسلم بلا يصيب هذه الامة حتي لا يجد الرجل ملجا يلجا اليه من
الظلم فيبعث الله تعالي رجلا من اهل بيتي عترتي فيملا الارض
قسطا وعدلا كما مليت جورا وظلما والمشار اليه في هذه الاحاديث
ونحوها هو عند اهل الحق من العلما رجل من ولد فاطمة رضي الله تعالي

عنها

عنها يخلقه الله تعالي في المستقبل ولم يوجد مختفيا فيما مضي فيبعثه الله
تعالي نصرة لدينه **و** اما **قول الامامية** من الشيعة مخالفين لعلما الفرق
انه **قد ولد و** هو محمد بن الحسن الملقب العسكري الا انه **اختفا** فلم يظهر
للناس وقد مضي له منذ خلق من الزمان **ما فوق اربعماية سنة** هذا باعتبار
زمن القايل واما باعتبار زماننا اليوم فقد مضي له علي ما ذكر واما فوق
ثمانماية قالوا وانما اختفي ولم يظهر للناس **خوفا من الاعدا** ان يهلكوه
قبل بلوغ وقته فهو **ذهاب بلا حجة الي** وجود امام بلا **حكمة** في وجوده
وبلا فايدة ظاهرة في خلقه في امد يمضي قبل وقته وقولهم ولا استحالة
في طول عمره صيين من السنين قبل ظهوره كما في نوح ولقمان والخضر
علي نبينا وعليهم الصلاة والسلام يرد بانه لا معني للاختفاء للخوف
لاخبار الصادق لا بد ان يتولي ويعدل فكيف يخاف علي نفسه الهلاك
قبل ان يتولي ويعدل اللهم الا ان يريد والخوف من مجرد الاذي وبان
ذلك الطول لم يعهد في اعمار هذه الامة وما لا يعهد في الاعمار مستبعد
ويزيده الاستبعاد كون وجوده خاليا عن حكمة الامامة من الانتفاع
بالعلم الانتفاع بالعدل الذي لا يكون الا مع الظهور فانه الحكمة ولو لم
يكن ظهورها لا زما عقلا عندنا جاز وقوعها علي العادة وما ليس
بمعتاد مستبعد ويزيده الاستبعاد ايضا انا لو سلمنا جواز طول الاعمار
كذلك مع جواز الاختفا فانما يستروح ذلك عند عدم شدة الحاجة الي
ظهور الامام واما عند شدة الحاجة لتفاقم الاهوال لتتابع المتولي
والموالي كما فيما بعد دولة بني العباس فما له والاختفا واليه اشار
بقوله **علي ان الناس بعد** مضي قوة دولة **بني العباس يطلبونه**
ولو **من السما** لقوة الفتنة وتفاقم النقمة وضعف الوجهة فما له والاختفا
ولاستبعاد ما قالته الامامية لما ذكرنا خالفهم ساير الفرق في ذلك
فحكموا بانه سيكون بعد كما ذكرنا **و**كذا وردت الاحاديث الصحاح ايضا
في نزول عيسي بن مريم من السما الي الارض علي نبينا وعليه افضل
الصلاة والسلام وذلك يدل علي انه لم يقتل ولم يمت كما تزعم اليهود
وانه رفع حيا اذ لا حياة بعد الموت الا التي تكون للحشر في غير ما ورد

النص باحيائه للدنيا وعيسى لم يرد النص بانه يجيء بعد الموت للدنيا
فمن الاحاديث الواردة في عيسى صلى الله على نبينا وعليه قوله
صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ليوشك ان ينزل فيكم ابن
مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم
منكم ومنها قوله صلى الله عليه وسلم في اخر حديث فينزل عيسى
ابن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امرا
تكرمة الله لهذه الامة ومنها في حديث الدجال انه يخرج الدجال بالشام
فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة
فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الما
ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله بيده فيريهم دمه في حربته
ولا منافاة بين كون امام المسلمين منهم وبين ايتمام المسلمين بعيسى في
صلاة معينة وقت النزول لان الايتمام في الصلاة لا يستلزم تولي
امر الامامة الكبرى واما قتل الخنزير ووضع الجزية وكسر الصليب
وكذا لا منافاة بين وجود الامامة في غيره وبين كونه حكما عدلا يكسر
الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية لان تولي الحكم والعدل فيه يجمع
في قضايا معينة مع عدم تولي امر الامامة الكبرى واما قتل الخنزير ووضع
الجزية وكسر الصليب فظاهر انه لا يستلزم تولي الامامة الكبرى لان
ذلك قد يكون باذن عيسى فيه ويكون نسخا لما كان قبله من ابقا ما ذكر
او بتوليه مع الحكم به بموافقة الامام وليس ذلك من انشا احكام
اخرى في الشريعة المحمدية حتى يكون ذلك من النسخ للشرع بشرع
اخر لان اخبار النبي صلى الله عليه وسلم به حكم بانه من شرعه صلى
الله عليه وسلم الا انه يتوقف وقوع ذلك في الخارج على وجود عيسى
ونزوله وحكمه به ثم كون الامام موجودا لا ينافي وجود نبي في زمانه
يكون الامام على اشارته وعلمه وحكمه كما في بني اسرائيل فانهم كانوا
يكون فيهم امام ونبي وفي حديث نزول عيسى ما يدل على اجتماع الدال
وعيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام واما اجتماعه مع ائمة الاسلام

فتدل

فتدل عليه الاحاديث ايضا كما يدل عليه حديث لا تزال طايفة من امتي ظاهرين
على الحق الى يوم القيامة واما كون عيسى افضل من الامام وان ابى ان يتقدم
على الامة تكرمة لها فامر واضح لان النبي افضل ممن ليس كذلك وان كان
عالما عدلا اماما واما حاله مع المهدي فقال المص في الشرح لم يرد فيه
ما يعتمد عليه فما ورد من انه يقتدي بالمهدي او بالعكس فشي لا مستند
له وهذه الاحاديث لا تدل على انه يجتمع معه اولا واما ما ورد من انه
صلى الله عليه وسلم قال لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا ينفي وجود المهدي
من ولد فاطمة كما دلت عليه الاحاديث لانه يحتمل التاويل قال المص
في الشرح لا يبعد ان يحمل الهداية فيه على الهداية لقتل الدجال
كما ورد انه يطلبه حتى يقتله بحربته وكذا وردت احاديث في خروج
الدجال والحديث في الدجال يشبه كما قال المص في الشرح ان يكون متواتر المعنى
فمما ورد في الاحاديث فيه قوله عليه الصلاة والسلام ما بين خلق ادم وقيام
الساعة امر اكبر من الدجال ومنها قوله عليه الصلاة والسلام ما من نبي
الا وقد انذر قومه الاعور الكذاب ومنها قوله في وصف حال الدجال ينزل
عيسى بن مريم عند المنارة البيضا شرقي دمشق فيطلبه يعني فيطلب الدجال
حتى يدركه فيقتله ومنها قوله عليه الصلاة والسلام الدجال يخرج من
ارض بالمشرق يقال لها خراسان تتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة
ومنها قوله عليه الصلاة والسلام يتبع الدجال من امتي سبعون الفا
عليهم التيجان اي الطيالسة الخضر قال المص في الشرح ونرجو ان يكون
المراد من الامة امة الدعوة قلت بل ينبغي ان يجزم بذلك ليوافق حديث
يتبع الدجال من يهود اصبهان سبعون الفا عليهم الطيالسة ومنها
قوله عليه الصلاة والسلام من ادركه يعني الدجال منكم فليقرا
عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته ومنها قوله
عليه الصلاة والسلام من سمع بالدجال فلينا عنه فوالله ان الرجل
لياتيه وهو يحسب انه مومن فيتبعه بما يبعث به من الشبهات
وبالجملة فحديث الدجال يكاد ان يكون من الوقايع المعلومة الوقوع
بالضرورة وقد وردت احاديث في غير ذلك من الاشراط التي تذكر

للساعة كثيرة منها العشرة التي رواها حذيفة بن اسيد الغفاري عد فيها
الدجال الذي تقدم ذكره فعنه رضي الله تعالى عنه انه قال اطلع علينا رسول
الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر
الساعة فقال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم عليه الصلاة
والسلام ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب
وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تسوق الناس الى
محشرهم وفي الحديث اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج
الدابة على الناس ضحى ثم نبه على بعض الاشراط وذكر فيها الاشراط
المذكورة فقال وذلك كدابة الارض وتقدم انها تخرج من الارض على الناس
ضحى وورد انها لا يفوتها هارب ولا يدركها طالب وانها تكلم الناس بانهم
لا يوقنون بايات الله تعالى وان لونها نقطة بيضا ونقطة سودا قال تعالى
واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا
باياتنا لا يوقنون وكخروج يأجوج ومأجوج قيل انهم من اولاد يافث بن
نوح وقيل انهم جمع كبير من اولاد ادم لا من صلب نوح على نبينا وعليه
افضل الصلاة والسلام وهم اضعاف سائر بني ادم بكثير ولذلك ورد
ان فداك واحد من اهل الجنة من هذه الامة تسعة وتسعون منهم
وسبب كثرتهم ان رجلا منهم لا يموت حتى ينظر الى الف رجل من صلبه
كلهم يحمل السلاح فمنهم من هو في غاية الطول قيل طولهم خمسون
ذراعا وقيل مائة ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو
في غاية القصر حتى يكون الرجل شبرا وكانوا يخرجون الى قوم صالحين
حذو بلدهم فيفسدون باهلاك زرع اوليك القوم واهلاك ضرعهم
وقتلهم فاستغاثوا منهم بذي القرنين فسد طريق خروجهم كما قص
الله تعالى في القران فروي انهم يحفرون في السد حتى يكادوا ان يردوا
من موضع الحفر شعاع الشمس فيقول الذي عليهم ارجعوا الى الغد
فستحفرونه من غدا فيعيدونه ان شاء الله فاذا رجعوا في غد وجدوا
موضع الحفر كما كان اولا فاذا اراد الله تعالى خروجهم قال رئيسهم

ارجعوا

ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله تعالى فاذا رجعوا في غد ذلك اليوم وجدوا
موضع الحفر كما تركوه فيتمون الحفر فينفتح السد فيخرجون مقدمهم بالشام
وساقتهم بخراسان فيشربون المياه التي ادركوها ويتحصن الناس منهم
بحصونهم ويتمكنون من الافساد فيما ادركوا ولا يقدرون على اتيان مكة
والمدينة وبيت المقدس ثم يرسل الله تعالى عليهم بعد افسادهم فيما ادركوا
ما يتعلق باعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل تعالى طيرا تلقيهم في البحر ويرسل
مطرا تغسل الارض من اثر جيفهم وخروجهم يكون بعد الدجال وقتل عيسى اياه
عليه الصلاة والسلام وكطلوع الشمس من مغربها كما روي عن ابي ذر الغفاري
رضي الله تعالى عنه انه قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
غربت الشمس اتدري اين تذهب قلت الله ورسوله اعلم قال انها تذهب
حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل
منها وتستاذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من
مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت
العرش وكالخسوفات الثلاثة تقدم انها خسف بالمشرق وخسف بالمغرب
وخسف بجزيرة العرب ولم يرد في هذا الحديث تعيين مواضع الخسف من
الاقطار الثلاثة وكقلة العلم وكثرة الجهل وقلة الامانة وكثرة
الفسق والعصيان وقلة التقوى والعلم وكثرة الخيانة ورياسة الفساق
والارذال وفرط ازدياد النساء على الرجال واشفا الاسلام على الزوال
وافضا النظام الى الاختلال اي نظام العالم الى اختلاله بقيام الساعة
او نظام الدين اي اختلاله بان لا يبقى من يذكر الله تعالى وعلى الاول
يكون التقدير قرب الافضا ليوافق ما قبله اما قلة العلم وكثرة الجهل
وقلة الامانة بمعنى اضاعتها وكثرة النسا وقلة الرجال وكثرة الفسق
ففي الصحيح من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويشرب الخمر
ويكثر الزنا ويقل الرجال ويكثر النسا حتى يكون لخمسين امراة القيم الواحد
واما قلة الامانة بمعنى اضاعتها ففي الصحيح ايضا اذا ضيعت الامانة فانتظروا
الساعة قيل وما اضاعتها قيل اذا وسد الامر غير اهله واما الخيانة
بمعنى عدم التحافظ على ما يجب حفظه ففي الصحيح ايضا ترفع الامانة حتى

يقال ان في بني فلان اميرا واما رياسة الفساق والاراذال ففي الحديث من علامات
الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون
زعيم القوم اي رئيسهم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره واما استعلاء
الاسلام على الزوال ففي الحديث لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق
وفي حديث ايضا لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله فهذا يفيد ان الخير
ينتقص حتى لا يبقى منه الا القليل الذي اذا زال صار الناس لا خير فيهم
وصاروا شرار الخلق فان العادة ان الخير كالعلم والعمل لا يرتفع دفعة بل
شيا فشيا كما يفيده حديث قلة العلم وكثرة الجهل لان ذلك انما يكون بقبض
العلم كما في الحديث وقبضهم تدريجيا والخير يرتفع بارتفاع العلم ويقدر قلته
يقل وبالجملة فاحاديث اشراط الساعة كثيرة ورواها المعتبرون وحملها
على ظاهرها واجب لامكانه والعدول عن الظاهر بلا دليل كما يقول
الملاحدة سفه حيف في الدين وخروج عن سبيل المومنين ولما وردها ان
يقال كون الزمان مشرفا على الزوال وكون انتظام الدين مايلا الى الاختلال
بحيث لا يبقى فيهم خير في اخر الزمان مشعر بان الناس في ذلك الوقت
شر من القرون الذين قبلهم وقوله صلى الله عليه وسلم امتي كالمطر
لا يدري اوله خير ام اخره ربما ينافيه اجيب بان حديث امتي كالمطر
مخصوص بغير من كان بقرب الساعة جدا فكون من كان في قرب الساعة
جدا اشر مما قبله من القرون لا ينافي ان يكون في القرون قبل ذلك
خير بحيث لا ينفضل فيه المتقدم على المتاخر والى هذا اشار بقوله
وهذا الذي اشرنا اليه من كون الناس في قرب الساعة جدا اشقى
منهم الخير هو السر اي السبب الذي تنتفي معه خيرية القرون
السالفة على المتاخرين اعني من كان في قرب الساعة جدا فالكون
الناس في ذلك الوقت في غاية قلة الطاعة وكثرة المعصية يقتضي
ان يكون من قبلهم من القرون خيرا منهم بحسب كثرة الثواب ايضا
كما كانوا خيرا بحسب القرب من زمن الرسالة وذلك يكون عند غاية
قرب الساعة وقرب انقراض زمان التوبة والطاعة فعلى هذا
لا ينافي ما قررنا من كون ما قرب من الساعة شر الاوقات واهل ذلك

الوقت

الوقت شر من قبلهم احتمال معقول ينافي يعني ان ما قررنا لا ينافي احتمال
خيرية اخر الامة اي لا ينافي ان يكون بعض القرون المتاخرة خيرا من بعض
القرون المتقدمة وذلك الاحتمال صحيح على ما اقتضاه قال صلى الله عليه
وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام اخره بمعنى ان هذا الحديث
اعني حديث المطر يقتضي صحة كون بعض القرون المتاخرة خيرا من بعض المتقدم
وكون من في قرب الساعة في غاية قلة الخير والبعد عنه يقتضي الجزم بان
من قبلهم خير منهم ولا منافات بينهما لان مقتضى الحديث مخصوص بما سوى
من قرب من الساعة جدا ثم صحة كون الخيرية في قرن متاخر على قرن
متقدم مخصوص بغير القرون الثلاثة التي هي قريبة العهد بالنبي صلى
الله عليه وسلم على ما ورد خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم الخيرية في القرون منصرفة الى المجموع فلا ينافي ان يكون فرد
ما متقدم او متاخر خيرا من فرد في القرن الافضل وذلك في غير
ما بين افراد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وافراد غيرهم فان كل
فرد منهم خير من كل فرد من غيرهم والحاصل ان هنا امورا ثلاثة
ولا منافات بينها احدها ما اقتضاه قوله صلى الله عليه وسلم
خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم من التفضيل فيما بين الثلاثة
لا ينافيه حديث المطر لانه مخصوص بمن بعدهم وثانيها كون ما في قرب
الساعة شرا مما قبله ولا ينافيه الحديث المذكور ايضا لانه مخصوص بغير
من في القرب وثالثها مقتضى حديث المطر وهو احتمال ان يكون قرن
مما بعد القرون الثلاثة خيرا مما قبله وهو مخصوص بما بين القرون
الثلاثة وما بين قرب الساعة وكل هذا في الجل لا في الافراد الا افراد
الصحابة فانهم خير من كل من هو غيرهم وانما صح ان يكون المتاخر
في القرون المتوسطة خيرا مما قبله بناء على احتمال ان يقابل مع طول
العهد بزمان الخير والنبوة ومع مظنة فساد الزمان بذلك الطول
ثواب فاعل يفضل يعني انه يجوز ان يفضل مع ذلك الطول ثواب
المعرفة والايقان وثواب الطاعة والايمان والمتعاطفان متقاربان
ثواب ما كان بذلك الطول لان الاستقامة مع البعد عن مظانها

اصعب واحوج الي الاجتهاد من الاستقامة مع القرب من مظانها ويحتمل ان يحمل
حديث المطر علي الافراد وغيره علي القرون فينتفي التنافي فيما ذكرانهم
فان قيل هذه احدي عشرة مائة سنة وتسع عشرة سنة مضت ولم نظهر
شي من اشراط الساعة الكبري فكيف يفهم مع ذلك قوله صلي الله عليه وسلم
بعثت انا والساعة كهاتين مشيرا الي المسابة والوسطي فانه يفيد ان
مابين الساعة والبعثة قريب جدا كما بين السبابة والوسطي من الزيادة
في الطول قلنا ان المراد ما بين البعثة والساعة بالنسبة لما مضي من
السنين كما بين السبابة والوسطي فلا ينافي ذلك التقريب ماكان بعد البعثة
من السنين وان زاد علي الالف بما ذكر لانه بالنسبة لما مضي من الدنيا
قليل كنسبة ما بين السبابة والوسطي ثم ان القيامة التي هي الساعة
قد تطلق علي حشر الاجساد وسوقها للمحشر يوم الجزا وهي المرادة هنا
وقد تطلق علي نفس الموت ومن ذلك ما ورد من مات فقد قامت قيامته
وكذلك ماورد من قوله صلي الله عليه وسلم لجمع من الاعراب وقد سالوه
عن الساعة ان يعش هذا مشيرا الي اصغرهم لا يدركه الهرم حتي تقوم
عليكم ساعتكم وماورد من انه قال صلي الله عليه وسلم لاتاتي مائة
سنة وعلي الارض نفس منفوسة اليوم ليس المراد منه موت جميع الناس
بالنفخة الاولي حتي يلزم قيام الساعة قريبا من البعثة بمائة سنة بل
المراد موت من كان حيا في ذلك اليوم ولما فرغ مما قصد جمعه من المطالب
الكلامية سال الله تعالي ان يمن عليه بفايدة علم الكلام فقال **ثبتنا الله**
تعالي **علي** اعتقاد **الدين** الحقيقي وهو ما جاءت الرسل به واوجبوا الايمان
به **ووفقنا لما** اي للعلم والعمل بما **يرضاه** الله تعالي اي يثيب عليه
يوم الدين اي يوم الجزا **انه** تعالي **خير موفق وخير معين** لانه القادر علي
التوفيق وادوم بايجاده من كل احد والتوفيق هو نفس الاعانة علي
اكتساب الخيرات **وصلي الله علي** سيدنا ونبينا ومولانا **محمد واله الطاهرين**
ثم حمد الله تعالي علي هذا التوفيق لتحرير الكتاب فقال **والحمد لله رب العالمين**
اي مالك الملايكة والجن والانس وهم العالمون **علي التوفيق لتحرير مقاصد**
الكلام التي هي ادلته اليقينية التي حققت **في** تحقيق **عقايد الاسلام**
واما

واما ماسوي ذلك من المسايل وادلتها فانما تذكر تبعا ثم ختم الكتاب بالصلاة علي
النبي صلي الله عليه وسلم مكررا الحمد لله تعالي ومسلما علي المرسلين قضاء
لبعض الحق الواجب بقوله **وصلي الله علي سيدنا ومولانا محمد واله واصحابه**
وازواجه وذريته كلما ذكره الذاكرون وكلما سهي عن ذكره الغافلون
وسلام علي المرسلين والحمد لله رب العالمين وابد الصلاة علي النبي صلي الله
عليه وسلم بما ذكر لمناسبة ذكرها لذكر الذاكرين ولمعنا واتمنا للسهو عنها
لان التضاد مناسبة ايضا ولان ذكر الذاكرين اياه والغفلة عن ذكره يستغرق
الابد ونحن نسال الله تعالي الذي من علينا باتمام ما لسنا اهلا له ولا قادرين
لولا فضله تعالي علي ان نحرر بعضه فاحري كله من شرح مشتمل بفضل
الله تعالي علي حل مشكل هذه المقاصد ومحقق لادلة ما فيه من العقايد
ان يمن علينا بالغفران والقبول وان يجعله لنا ولمن سعي في شي منه
وسيلة لبلوغ المامول فانه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين وصلي
الله علي سيدنا محمد خاتم النبيين وامام المرسلين والحمد لله رب العالمين
قال ــــــ مولفه غفر الله له وكان الفراغ من تاليفه عشية يوم
الخميس الحادي عشر من الشهر المبارك ربيع النبوي من عام عشرين
بعد المائة والالف في احواز مكناسة المحروسة كتب الله تعالي لنا
خيره ووقانا ضره بمحمد واله عليه وعليهم الصلاة والسلام كمل بحمد
الله تعالي وحسن عونه وتوفيقه ويمنه علي
يد افقر الوري واحوجهم الي عفو ربه والفوز
بشفاعة سيد الوري محمد بن حسن الملقي
الشافعي الاشعري الشاذلي
الازهري غفر الله له ولوالديه ومشايخه
والمسلمين اجمعين في عصر يوم
الاثنين المبارك الرابع
عشر ربيع الثاني ١١٣٧ سنة
مصليا مسلما علي محمد واله
وصحبه اجمعين
امين
م

قسم المخطوطات